GALGEN VOGEL
GALGEN VOGEL
GALGEN VOGEL

INTERNATIONALE ANARCHISTISCHE VIERTELJAHRESSCHRIFT



NR. 2

INHALTSVERZEICHNIS:

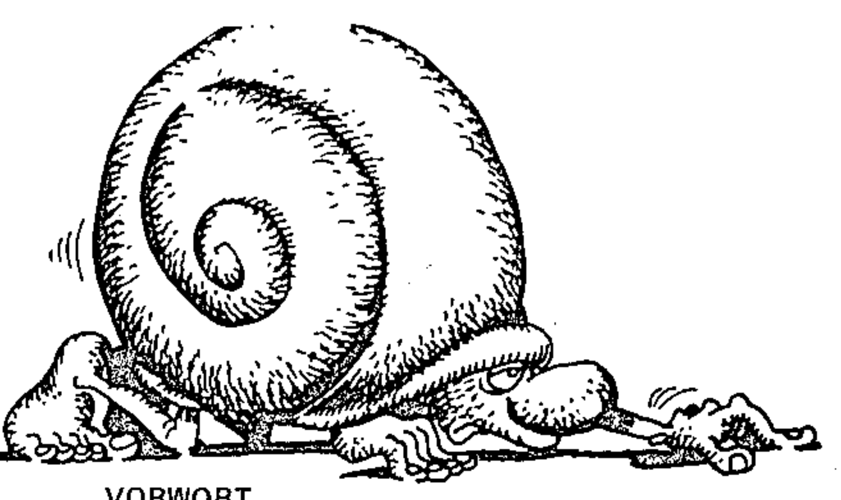
Impressum:
Verantw. i.S.d.Pressegesetzes:
„Galgenvogel"-Redaktion
c/o Verlag Freie Gesellschaft
Landgrafenstr. 16
6000 Frankfurt 90

Der „Galgenvogel" (versucht) vierteljährlich zu erscheinen
Auflage: 1500 Exemplare



Überweisungen:
Verlag Freie Gesellschaft
Frankfurter Volksbank
(BLZ 501 900 00)
Kto.-Nr. 00/ 90377-9
(oder in Briefmarken an den Verlag)

für Einzelbesteller:
20% Rabatt bei Abonnement



VORWORT

Viele, die sich den „Galgenvogel" regelmäßig zu Gemüte führen und ihn zu ihrem vierteljährlichen Bestand an Anarcho-Literatur machen möchten, werden festgestellt haben, daß die vorliegende Nummer erst mit einiger Verspätung fertig geworden ist.

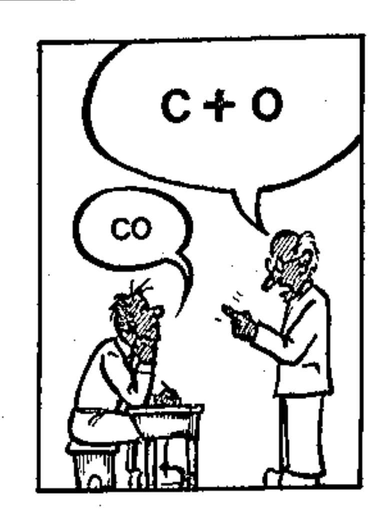
Das liegt vor allem daran, daß unser Kollektiv immer noch viel zu klein ist; wenn (wie bei dieser Nummer) vier Leute (aus privaten Gründen) für eine zeitlang „ausfallen", liegt die Zeitungsproduktion ziemlich brach. Unsere „Anzeige" im letzten „Galgenvogel" („ ... suchen Übersetzer(innen) .... Gehaltsforderungen nehmen wir zur Kenntnis ... Auszahlung erfolgt prompt am Tag nach der Revolution ...") scheint ja mehr Leute verschreckt als angeregt zu haben; aber vielleicht finden sich ja doch noch ein paar mutige, die außerdem Kurzweil haben ...?

Nun zum vorliegenden Heft: Wir wollten diesmal vor allem unseren Schwerpunkt darauf legen, zwei Themen, die in den USA und in England kontrovers diskutiert werden, ausführlicher darzustellen:
1) Die verschiedenen Standpunkte zur „Ökologiebewegung" in Amerika (von Murray Bookchin und Frank Stevens)
2) Verschiedene Standpunkte zur „Gewaltfrage". Daß dieses Thema immer noch aktuell ist, hat sich an einer Diskussion in der englischen Zeitschrift „Freedom" gezeigt, in der verschiedene Artikel und Leserbriefe dazu erschienen sind. Wir haben vier davon ausgewählt, die unsererer Ansicht nach die wesentlichen Gesichtspunkte darstellen.
Schön wäre es, wenn wir zu diesen beiden Themen auch hier in Deutschland ein Gespräch anregen könnten und ihr uns eure Zustimmung / euren Ärger über den einen oder anderen Artikel zuschicken würdet.

Schwarze Grüße
eure „Galgenvogel"-Redaktion

Ray Hemmings

Eine Entschlüsselung Freires



aus: Lib Ed (ein Magazin für die Befreiung der Erziehung), Nr. 27 und 28

Unsere selbstbetrügerische Kultur desavouiert Einfachheit, indem sie diese allzu oft mit bloßer Trivialität gleichsetzt. So kann Rousseaus erschütternder Aufschrei *„Der Mensch ist frei geboren und liegt ständig in Ketten"* leicht als romantische Übervereinfachung beiseite gewischt werden. Jedoch das ist mein Ausgangspunkt: Ich akzeptiere die offensichtliche Tatsache, daß Kinder mit Eigenschaften und Fähigkeiten geboren werden, die sie sehr schnell verlieren, und daß sie und wir deshalb ärmer werden. Und ich akzeptiere, daß die Erziehung bei diesem Raub eine bedeutende Rolle spielt.

Aber was folgt daraus? Man kann im fatalistischen Zynismus eine moralische und intellektuelle Zuflucht suchen und sich sagen, daß das nun einmal der Lauf der Dinge ist. Oder man kann mit gottähnlichem Idealismus annehmen, daß es Aufgabe und Möglichkeit der Erziehung ist, die ursprünglichen Fähigkeiten aus den Trümmern der zerschmetterten angeborenen Talente wieder herzustellen. Oder es ist möglich, der Gegenwart auszuweichen, indem man für eine neugestaltete Gesellschaft arbeitet – oder auf sie wartet –, in der es keine Ungerechtigkeit und keine Ungleichheit mehr gibt, und dann hofft, daß es in dieser Phantasiezukunft endlich möglich sein wird, Kindern die Erziehung zu geben, die sie verdienen.

Es ist jedoch notwendig, die moralischen und sozialen Dimensionen des Problems zu erkennen, daß Kinder ein Recht auf Freiheit haben. Jemandem die Freiheit zu beschneiden, bedeutet ihn zu entmenschlichen; denn Freiheit ist eine notwendige Bedingung zur Verwirklichung unserer Menschlichkeit. Hiergegen steht die soziale Wirklichkeit, daß, läßt man die Kinder einfach ihre Freiheit genießen, sie allzu leicht die Beute anderer institutionalisierter Kräfte der Versklavung werden. Historisch gab es zwei Richtungen im Verhalten derer, die diesen Zwiespalt gesehen haben. Einige hielten es für das Beste, 'sie die Freiheit zu lehren'. Andere schufen Freiheitsreservate, die vor den moralischen und sozialen Zwängen der Welt geschützt waren.

Rousseau empfahl beide Wege gleichzeitig. Kein Kind war jemals isolierter als Emile*, sogar von anderen Kindern, aber auch wenige hatten eine intensivere Erziehung. Hält man Rousseau zugute, daß er Freiheit für seinen Schüler wollte, so ist das Ergebnis – nach Rousseaus eigenen Worten – lediglich der Anschein von Freiheit. Emile war die Marionette seines Lehrers, und nie ist ein Kind aufgewachsen, das in Wahrheit ähnlich versklavt war: *„Ich gewährte ihm den Anschein von Unabhängigkeit"*, schrieb Rousseau über sein Endprodukt, *„aber er war nie in totalerer Abhängigkeit, weil sein Gehorsam das Produkt seines Willens ist. Solange ich seinen Willen nicht beherrschte, blieb ich der Herr seiner Person: Ich ließ ihn nie aus den Augen. Jetzt überlasse ich ihn manchmal sich selbst, weil ich ihn immer beherrsche."*

Politisch motivierte Erzieher – wie der spanische Anarchist *Ferrer*** und, wie es scheint, die Lehrer der *Black Power* an amerikanischen Ghetto-Schulen – versuchten, die Kinder zur Freiheit zu erziehen, indem sie selbständig die Mächte der Unterdrückung erkennen und ihnen widerstehen sollten. Aber Kindern frei sein zu lehren, ist eine Sisyphusarbeit: Was im Geheimen geschieht, löscht alles offiziell Gelernte aus.

*A.S.Neill**** war der bedeutendste Exponent der isolationistischen Lösung. Ihm wurden elitäre Tendenzen vorgeworfen, weil sein Internat nur für diejenigen zugänglich war, die sich das Schulgeld leisten konnten. Es lag nicht in seiner Absicht, eine Klassenschule zu schaffen, und es ist klar, daß er in der damaligen Zeit keine wirkliche Wahl hatte. Aber es war bewußte Absicht, daß die Kinder weggeholt wurden von den „störenden" Einflüssen ihrer nicht lebensfähigen Familien, die sie in neurotische Beziehungen eingebunden und sie mit schuldbeladenem autoritärem Moraltraining unterdrückt hätten, in eine selbsterhaltende und selbstregierte Gemeinschaft.

Man kann viel von Summerhill lernen und von Neills beharrlicher und grundlegender Fragestellung, und in ihrem historischen Kontext war die Isolationsmethode sicherlich zu rechtfertigen. Aber sie ist keine Lösung, die von den meisten derjenigen akzeptiert werden könnte, die seine grundlegenderen Prämissen für richtig halten. Es gibt eine Menge Gründe dafür: Moderne Vertreter freier Schulen sind mehr an der Arbeit mit den wirtschaftlich schwächeren Teilen der Gesellschaft interessiert, für die Internate nicht erschwinglich oder auch

*) Protagonist des Romans „Emile oder über die Erziehung" (1762) von Jean Jacques Rousseau (1712-1778); gilt als Grundlage für die moderne Pädagogik.

**) Francisco Ferrer i Guardia, geb. 1859, Anarchist und Pädagoge. Seine Theorien fordern Erziehung zur Offenheit, Freiheit und Solidarität. Stand im Gegensatz zum spanischen katholischen Staat, der in 1909 zum Tode verurteilte und ermorden ließ.

***) Alexander Sutherland Neill (geb. 1883); Gründer eines Internats („Summerhill", 1921) mit antiautoritären Erziehungsprinzipien.

nicht reizvoll sind; sie mögen sich bewußt sein, daß es eine autoritäre Anmaßung ist, die Kinder aus der Familiengemeinschaft herauszureißen, um sie zu erziehen, – was möglicherweise bei einer Mittelklasse-Nichtfamilie nicht gilt; oder aber: Die Welt hat sich in einer Weise entwickelt, daß Kinder und vor allem Jugendliche sich viel mehr der Zugehörigkeit zu einer ökonomischen und kulturellen Gemeinschaft bewußt sind – die Massenmedien spielten eine Rolle in diesem Prozeß, und die Massenmedien machen auf jeden Fall Isolation viel schwieriger; außerdem hat die städtische Gesellschaft wegen all ihrer Übel ein eigenes Erziehungspotential, und während zeitlich begrenzte Landaufenthalte attraktive Erlebnis- und Regenerationsmöglichkeiten bieten, ist der jahrelange Rückzug bedeutungslos, künstlich und entfremdend.

Also bleibt das Problem: Welche Art funktionaler Beziehung zu einer Gruppe Jugendlicher kann ein Erwachsener anstreben, die sowohl ihre Freiheit als auch ihre Beziehung zu ihrer angestammten Gemeinschaft erhält, und in welchem theoretischen Rahmen könnte er oder sie arbeiten? Das Problem mehr als eines von Beziehungen als von Institutionen anzusehen bedeutet, erstere als die angemessene Basis jeder Erziehungsaktivität zu fordern. Wenn eine Institution notwendig ist, muß sie sich ständig der Beziehung anpassen.

Weil ich bei diesem Problem Hilfe suche, möchte ich das Werk *Paolo Freires* analysieren. Er hat in erster Linie mit der unterdrückten Bauernschaft Lateinamerikas gearbeitet, und auf den ersten Blick scheint dies der Situation eines Jugendlichen in einer städtischen westlichen Gesellschaft zu unähnlich. Aber ich möchte Analogien aufzeigen und untersuchen, bis zu welchem Grad Freires Analysen und Lösungen auf diese Erste Welt anwendbar sind.

Die Unterdrückten und ihre Unterdrücker

Das fundamentale gesellschaftliche Phänomen der Dritten Welt, von dem Freire ausgeht, ist die Situation der Unterdrückung. Diese hat die Form mehr oder minder gewalttätiger Ausbeutung der Arbeitskraft und der diese begleitenden allgemeinen Armut. Aber obwohl Freire solche materiellen Folgen nie außer acht läßt, ist er mehr an der Analyse der weiteren kulturellen Aspekte dieser Situation interessiert. Unterdrückung ist ein Vorgang der Entmenschlichung, stellt er fest, eine Leugnung der menschlichen Bestimmung, und der Kampf um die Befreiung ist ein Kampf für Humanisierung, indem der Mensch in seiner Persönlichkeit anerkannt und seine Würde und Kreativität wiederhergestellt wird. Entmenschlichung reduziert den Menschen auf eine Sache, nur für den Besitz und Gebrauch der Unterdrücker bestimmt. Nach *Fromm* bezeichnet Freire dieses Grundbewußtsein, auf dem eine solche Beziehung beruht, als *„nekrophil"*.

In seiner einfacheren Sprache bezeichnet *Neill* dasselbe Phänomen als *„Anti-Leben-Gesellschaft"*. Weil diese die Spontaneität und Kreativität fürchtet, die für humanes Leben charakteristisch sind, beschränkt sie sich mechanistisch auf Regeln, die vorschreiben, und Formen, die vormachen, was das richtige Verhalten ist. Und weil Kinder, besonders als Babies und dann wieder als Heranwachsende, sehr leicht ihren Pro-Lebens-Notwendigkeiten folgen, sind gerade sie es, die am wirksamsten von den Anti-Lebens-Kräften gesteuert werden. Als Gegensatz zu diesem entmenschlichten Aufwachsen setzte Neill die Freiheit, die Antithese von Kontrolle, als Kernstück der von ihm entwickelten Pro-Lebens-Erziehung. Er forderte, damit eine solche Schule arbeiten konnte, daß die Lehrer stets *„auf der Seite der Kinder"* zu sein hätten, und setzte so voraus, daß normalerweise der Erwachsene auf der anderen Seite ist, nämlich gegen das Kind. Die Erkenntnis, daß Kinder unterdrückt werden, ist ein erster Punkt, von dem aus ich eine Analogie herstellen will zu der Situation, über die Freire schreibt.



Eine genauere Untersuchung seiner Analyse der Unterdrückten und ihrer Unterdrücker macht diese Analogie zunehmend plausibel. Eines der bezeichnendsten Charakteristika der Unterdrückten ist ihre Ambiguität: Einerseits lehnen sie sich gegen ihre Herren auf, andererseits neigen sie dazu, sich mit ihnen zu identifizieren und haben einen starken Hang zu deren Lebensweise. Für sie *„ist ein Mensch zu sein, ein Unterdrücker zu sein. Das ist ihr Modell der Humanität."* Unbewußt *„hängen sie ihm an"*, sie *„nehmen ihn in sich auf"*, in einem bestimmten Stadium ihrer existentiellen Erfahrung sind sie *„so in ihrer Realität untergegangen"*, daß es ihnen unmöglich ist, sich selbst oder die Unterdrücker zu objektivieren. Diese Verinnerlichung ist so tief, daß, wenn sie langsam einen gewissen Überblick gewinnen und ihre Lage mit verhältnismäßiger Objektivität betrachten, sie die Möglichkeit einer Veränderung nicht glauben können. Sie fühlen sich weiterhin beherrscht und abhängig von jenem Unterdrücker, der in ihnen lebt, und sie akzeptieren, daß er sie für dumm, nichtsnutzig, faul und unproduktiv hält. Dieser Mangel an Selbstvertrauen steht im Gegensatz zu ihrem *„diffusen, magischen Glauben an die Unverwundbarkeit und Macht des Unterdrückers"*, und sie neigen dazu, sich einer fatalistischen Resignation hinzugeben.

Wo dies der Fall ist, bedeutet das, daß der Unterdrückte kaum nach Befreiung streben wird; wahrscheinlich wird er eher dem Unterdrücker nacheifern und z.B. versuchen, selbst seine Kameraden oder einige von ihnen zu unterdrücken, als daß er konstruktive Solidarität suchen wird. Diese Furcht vor der Freiheit ist ein Charakteristikum der nekrophilen Gesellschaft. Natürlich fürchtet der Unterdrücker die Freiheit der Unterdrück-

ten, denn diese würde seine Herrschaft bedrohen. Aber darüber hinaus ist Freiheit seinem Wesen fremd – indem er andere entmenschlichte wurde er selbst entmenschlicht. Seine Beziehung zu den Unterdrückten basiert auf den Forderungen seiner „Bedürfnisse", und das führt dazu, daß die Unterdrückten sich nicht nur an die vorgeschriebenen Verhaltensweisen anpassen, sondern daß auch ihr Bewußtsein, indem es konditioniert wurde, sich dem des Konditionierers anpaßt. Würden sich aber die Unterdrückten von dem verinnerlichten Bild des Unterdrückers befreien, so wären sie von der Notwendigkeit autonomer Entschlüsse und von Verantwortung bedroht: Sie fürchten eine solche Freiheit, da sie keine Erfahrung im selbständigen Handeln haben und zutiefst von ihrer eigenen Unfähigkeit zur Unabhängigkeit überzeugt sind.

Jedoch ist trotz dieser Angst vor der Freiheit ein Bewußtsein des Unrichtigen in den Unterdrückten wegen des Lebens, das sie zu führen gezwungen sind; trotz des Unterdrückers in ihnen sind sie noch sie selbst: Sollen sie den Vorschriften folgen, oder sollen sie die eigene Wahl treffen? Sollen sie Zuschauer bleiben oder sollen sie selbst handeln? – Freire besteht darauf, daß nur sie allein, die Unterdrückten, diesen Konflikt lösen können, und daß sie es nur durch eine große Veränderung können, die auf einem kritischen Bewußtsein ihrer Lage und der Welt, in der sie leben, beruht. *„Freiheit wird durch Kampf erlangt, nicht als Geschenk"*, schreibt er – ein Echo auf die Worte von *A.S.Neills* großem Lehrer, *Homer Lane: „Freiheit wird nicht gegeben, sie wird genommen"*.

Die Aufrechterhaltung der Unterdrückung

Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich Freire mit der *„Pädagogik der Unterdrückten"*, und setzt sie in Gegensatz zum *„Banksystem"* der Erziehung, wie er das System nennt, mit dem die Unterdrücker ihre Herrschaft erhalten. In diesem System ist es die Aufgabe des Lehrers, Einzahlungen in seine Schüler zu leisten, die nichts anderes als sein Bankkonto sind. Erziehung wird zu einer Vorlesung durch den Lehrer, dessen Worte in *„verfremdeter und verfremdender Begrifflichkeit"* die Wirklichkeit als statisch, katalogisierbar und vorhersehbar darstellen. Die Vorlesung des Lehrers ist *„Wissen"*, das die Schüler, da sie unwissend und leer sind, aufnehmen müssen. Vom Lehrer wird erwartet, daß er den Weg reguliert, auf dem die *„Welt in den Schüler dringt"*, indem er sie von ihrer (der Welt) Unveränderlichkeit überzeugt und so ihr kritisches Bewußtsein und ihre Kreativität zerstört.

Ich glaube, daß wahrscheinlich auch progressive Lehrer dies als angemessene Beschreibung unserer gegenwärtigen Erziehungsmethode zurückweisen werden: Es ist mehr die Methode, die wir hinter uns gelassen haben wollen. Aber nach meiner Beobachtung unterscheidet sich die tatsächliche Praxis nur in seltenen Ausnahmefällen von diesem Modell. Freire faßt das „Bank-System" in zehn charakteristischen Punkten zusammen, die einen bequemen Testbogen ergeben, an dem man jedes durchschnittliche Klassenzimmer messen kann:



1. *Der Lehrer lehrt und die Schüler werden belehrt.*
2. *Der Lehrer weiß alles und die Schüler wissen nichts.*
3. *Der Lehrer denkt und über die Schüler wird nachgedacht.*
4. *Der Lehrer spricht und die Schüler hören zu – brav.*
5. *Der Lehrer diszipliniert und die Schüler werden diszipliniert.*
6. *Der Lehrer wählt und setzt seine Wahl durch und die Schüler fügen sich.*
7. *Der Lehrer handelt und die Schüler haben die Illusion, als handelten sie durch die Handlung des Lehrers.*
8. *Der Lehrer bestimmt die Lehrinhalte, und die Schüler, die nicht gefragt werden, passen sich an.*
9. *Der Lehrer verwechselt die Autorität des Wissens mit seiner beruflichen Autorität, was ihn in Gegensatz zur Freiheit seiner Schüler setzt.*
10. *Der Lehrer ist das Subjekt des Lernprozesses, während die Schüler lediglich die Objekte sind.*

Diese Formulierungen müssen nicht ganz wörtlich genommen werden: natürlich gab es oberflächliche Veränderungen in den englischen Klassenzimmern. So werden die lauschenden Schüler vielleicht nicht ganz „brav" sein, trotzdem bleibt Punkt 4 wahr in dem Sinne, daß sich die Äußerungen des Lehrers zu denen irgendeines Schülers wie 100 zu 1 verhalten. Es sind die Absichten, die hinter unseren Klassenzimmeraktivitäten stehen, die hier beschrieben werden; so ist es z.B. (Punkt 3) sehr wahrscheinlich, daß sich die Schüler eine Menge Gedanken über ihren Lehrer machen, aber diese Gedanken werden sehr selten zu einem Teil des Unterrichts, während auf der anderen Seite die Gedanken des Lehrers über die Schüler ständig ausgedrückt werden und eine bedeutende Rolle in der Lehrer/Schüler-Beziehung spielen.

Diese Art der Erziehung spiegelt die repressive Gesellschaft wider. Die Absicht ist, die Schüler an eine Situation anzupassen, in der sie dadurch beherrscht werden, daß sie in der Rolle der passiv Lernenden festgehalten werden. Sie lernen die Realität als etwas Statisches kennen und ihnen wird „geholfen", sich in eine Welt einzufügen, die ihnen erst vermittelt wird. Jene, die diese „Hilfe" ablehnen – die Außenseiter –, werden als erzieherische Mißerfolge betrachtet. Von den Schülern wird nicht erwartet – und sie erwarten schließlich selbst nicht –, daß sie als bewußte Wesen *auf* die Welt einwirken, sondern daß sie als *„Besitzer von Bewußtsein"* lediglich „Wissen" empfangen und *in* der Welt wirken. *„Wortgebundener Unterricht, Leseanforderungen, die Methoden ‚Wissen' auszuwerten, die Distanz zwischen Lehrer und Belehrten, die Prüfungsanforderungen: jeder einzelne dieser beliebig erweiterbaren Punkte dient dazu, das Denken zu verhindern".*

Die Taktik der kulturellen Beherrschung

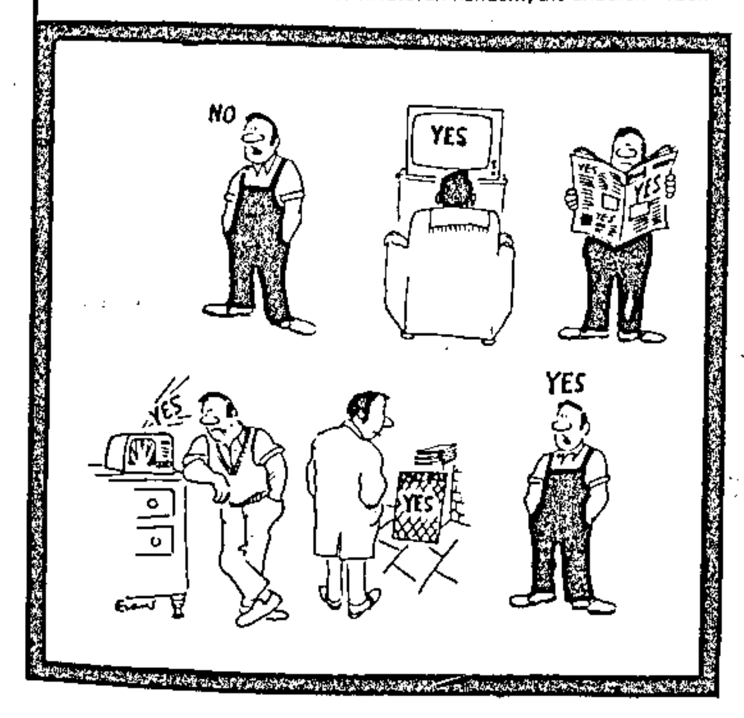
Also wird die Erziehung als wichtiger Beitrag zur Eroberung des Bewußtseins betrachtet. Ausführlich beschreibt Freire die Taktiken hierzu, wie er sie in Brasilien erlebt hat, und zwar sowohl innerhalb als auch außerhalb schulischer Einrichtungen. Seine Beschreibungen lassen sich bis auf kleine Abweichungen im Detail auch auf unsere Schulen übertragen. Er klassifiziert diese Taktiken in vier Hauptgruppen. Die erste ist der Vorgang, im Bewußtsein der Besitzlosen Mythen über die Welt zu verankern, in gewissem Sinne ein Versuch, die Welt zu zerstören oder zumindest das wahre Bewußtsein dieser Welt, so daß sie jenseits jeder vernünftigen Überlegung liegt. Freire führt an die 20 solcher Mythen auf. Einige passen ohne oder mit geringen Änderungen in unseren Kontext, für andere müssen Analogien gefunden werden.

Die zweite Taktik nennt Freire: *„Teile und herrsche!"* Er spricht über die Methode, mit der die herrschende Klasse die Gewerkschaften beeinflußt, indem sie die zugänglichen Gewerkschaftsvertreter protegiert; ihre Vereinnahmung von Männern, die „Führungsqualitäten" zeigen und möglicherweise einen Aufstand einleiten könnten, wenn sie nicht auf diese Weise befriedet würden; die Begünstigungen für die einen und die Strafen für die anderen. Diese Aufsplitterungsmanöver haben vertraute Entsprechungen in den Kontrollmechanismen an Schulen. Ihr Erfolg beruht auf der Widersprüchlichkeit der Unterdrückten, die sich sowohl gegen ihre Herren auflehnen, als auch von ihnen fasziniert sind. Um aus letzterem Gefühl Kapital schlagen zu können, muß der Unterdrücker die Unterdrückten davon überzeugen, daß *„sie gegen dämonische Taten von Außenseitern, Rowdies und Feinden Gottes verteidigt werden."* Tatsächlich ist es nicht ungewöhnlich, daß Kinder ihren Lehrer um genau dies bitten – wie in diesem Fall können die „Prüfung" oder der „Direktor" als externe Autoritäten eine Analogie zu Gott bilden.

Beide bisher genannten Taktiken sind Formen der Manipulation, aber Freire behält diesen Ausdruck zwei besonderen Vorgängen vor, nämlich der Propagierung des Mythos von der Möglichkeit des Aufstiegs aus eigener Kraft für den kleinen Mann und zweitens die Verwässerung authentischer Organisationsformen des Volkes. Beide setzen den Glauben voraus, daß die herrschenden Eliten für das Wohl des Volkes arbeiten, und in unserem Kontext stellen sich die Schulen als Orte dar, wo denen unbegrenzte Aussichten winken, die hart arbeiten, die Regeln beachten und mit den Lehrern zusammenarbeiten, die nur dazu da sind, den Fortschritt jedes Einzelnen zu fördern. Mit dieser Überzeugung ist es auch möglich für eine Schule, diese Kinder innerhalb der eigenen Strukturen so zu organisieren, daß diese den Eindruck haben, sie unterhielten stellvertretend für alle ein partnerschaftliches Verhältnis zu jenen, die um ihr Wohlergehen besorgt sind. Authentischere Organisationen als Schülerparlamente und Schülermitbestimmung (in England SAU oder sogar NUSS) haben an den Schulen kein Echo gefunden. Der Mißerfolg dieser Organisationen bei Schülern belegt teils ihren fehlenden Glauben an die eigene Macht, diese Welt zu verändern, teils ihre Angst, Aktivitäten zu entwickeln, die sowohl ihnen selbst als auch anderen die Vertreibung des Unterdrückers innen und die Opposition gegen ihn außen beweisen würden, und teils den Erfolg der Taktiken der Manipulation. Vielen wurde die die Erwachsenen imitierende Gier nach Erfolg eingeimpft, und sie glauben daran, daß die Schule ihnen dabei hilft, diesen zu haben, oder sie sind überzeugt, daß ein Mißerfolg allein auf die eigenen Mängel zurückzuführen ist.

Die vierte Taktik der Unterdrückung nennt Freire die *„kulturelle Invasion".* Der folgende Ausschnitt aus *„Die Pädagogik der Unterdrückten"* scheint mir unseren eigenen Erziehungsgang sehr genau zu beschreiben, obwohl er in Beziehung auf eine gänzlich verschiedene Situation geschrieben wurde.

Bei diesem Phänomen durchdringen die Invasoren den kulturellen Kontext einer anderen Gruppe, und indem sie das Potential der letzteren ignorieren, zwingen sie ihr die eigene Weltanschauung auf und hemmen ihre Kreativität, indem sie ihre Meinungsfreiheit beschränken. Ob auf sanfte oder brutale Weise, kulturelle Invasionen sind immer ein Akt der Gewalt. Wie in antidialogischen* Aktionen üblich, sind die Invasoren die Autoren und die Darsteller dieses Vorgangs, die anderen sind die Objekte. Die Invasoren formen, die anderen werden geformt. Die Invasoren wählen, die anderen folgen der Wahl, oder man erwartet es von ihnen. Die Invasoren handeln, die anderen haben



nur die Illusion, durch das Handeln der Invasoren selbst zu handeln.

Kulturelle Eroberung führt zu einer kulturellen Unechtheit bei den Eroberten, sie fangen an, sich an den Werten, den Maßstäben und den Zielen der Invasoren zu orientieren. In ihrer Leidenschaft, zu herrschen und andere nach eigenem Muster und Lebensstil zu formen, wollen die Invasoren die Lebensanschauungen der Eroberten kennenlernen, aber nur um die Effektivität der Herrschaft zu steigern.

Wenn die kulturelle Invasion Erfolg haben soll, ist es notwendig, die Eroberten von ihrer tatsächlichen Minderwertigkeit zu überzeugen ... (so daß) sie notwendigerweise die Überlegenheit der Invasoren anerkennen. Die Werte der letzteren werden dann zum Maßstab der ersteren. Je mehr ... die Eroberten dem Geist der eigenen Kultur und sich selbst entfremdet werden, desto mehr wollen die letzteren wie die Invasoren werden: wie sie gehen, wie sie sich kleiden, wie sie reden.

Kulturelle Invasion ist einerseits ein *Werkzeug* der Herrschaft und andererseits ein *Ergebnis* der Herrschaft ... Beispielsweiweise beeinflußt eine starre und repressive Sozialstruktur notwendigerweise die Einrichtungen der Kindererziehung ... Sind die Bedingungen, die ein Kinderheim bestimmen, autoritär, streng und niederdrückend, so wird das Heim das Klima der Unterdrückung noch verstärken ... Die Heimatmosphäre setzt sich in der Schule fort, wo die Schüler bald entdecken, daß sie (wie im Kinderheim) sich an von oben erlassene Vorschriften zu halten haben, wenn sie einigermaßen zurecht kommen wollen. Eine dieser Vorschriften ist es, nicht zu denken. Wird durch strenge Beziehungsstrukturen, die durch die Schule noch verstärkt werden, paternalistische Autorität verinnerlicht, so neigen solche jungen Leute dazu, wenn sie selbst in den Beruf gehen, dieselben starren Muster zu wiederholen, nach denen sie selbst fehlerzogen wurden ... Sie sind fast felsenfest davon überzeugt, daß es ihre Aufgabe ist, anderen ihr Wissen und ihre Fähigkeiten zu vermitteln. Dazu gehören auch ihre eigenen Animositäten, ihre eigenen Überzeugungen und ihre eigenen Vorurteile. Sie können nicht zuhören, sondern sie wollen den Leuten erklären, wie sie ‚ihre Faulheit abschütteln können, die an aller Unterentwicklung schuld ist' ... Sie halten die Auffassung für absurd, daß man die Menschen erst fragen muß, wenn man die Erziehungsinhalte einer Schule formuliert. Sie sind von der Ignoranz der Leute so überzeugt, daß sie diese für nichts anderes fähig halten, als die Unterweisungen von ihnen, den ‚Experten' zu empfangen.

Wenn jedoch ... die Eroberten beginnen, sich der Invasion zu widersetzen ... nennen die ‚Experten', um ihren Mißerfolg zu rechtfertigen, diese Angehörigen der eroberten Gruppe ‚minderwertig', weil sie ‚Undankbare', ‚Nichtsnutze', ‚Kranke' oder ‚Mischlinge' sind.

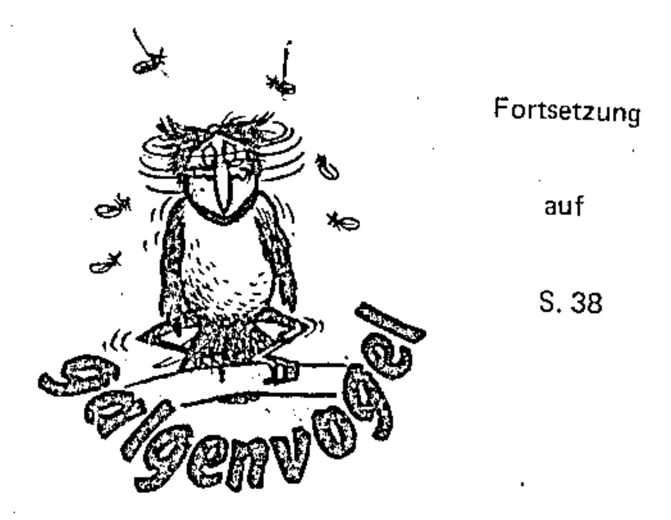
*) Definition dazu, siehe S. 38, 2.Spalte, Zeile 4-10



Wohlmeinende ‚Experten' (jene, die die Invasion nicht als bewußte Ideologie benutzen, sondern sie als Ergebnis ihrer eigenen Herkunft betrachten), entdecken wohl manchmal, daß bestimmte ihrer Erziehungsmißerfolge ... dem Gewaltakt ihrer eigenen Invasion zugeschrieben werden müssen. Die diese Entdeckung machen, stehen vor einer schwierigen Alternative: Sie haben das Gefühl, daß sie sich von der Invasion lossagen müßten; aber die Herrschaftsstrukturen sind so eng mit ihrem Wesen verknüpft, daß diese Lossagung eine gefährliche Bedrohung ihrer Identität darstellen würde.

Wenn man diese Beschreibung mit unseren derzeitigen Gegebenheiten vergleicht, so ist es schwierig, sicher zu sein, in wie weit die kulturelle Invasion bei uns Erfolg hat. Mit Sicherheit gibt es Anzeichen des Widerstandes: Die Mehrheit der Jugendlichen scheint es zeitweise sehr bewußt zu vermeiden, wie ihre Invasoren *„zu gehen, sich zu kleiden und zu sprechen"*. Aber sehr wenigen gelingt es, mit ihrem eigenen authenischen Lebensstil zu überleben; die meisten geben sich mit ziemlich impotenten Gesten der Revolte zufrieden.

Im letzten Absatz des obigen Zitats beschreibt Freire das Problem der Lehrer, wie es am Anfang dieses Aufsatzes aufgezeigt wurde. Um seine Betrachtungsweise dieses Problems zu untersuchen, ist es notwendig, sich sein Erziehungsmodell zu betrachten, das er in Gegensatz zum „Bank-System" setzt.



Fortsetzung auf S. 38

ANARCHO-TIERLIEBE

In den letzten Monaten gab es in London viele zerbrochene Schaufensterscheiben. Betroffen waren vor allem Pelzhändler- und Fleischerläden, aber auch Geschäfte, in deren Schaufenstern Plakate eines Zirkus hingen. Verantwortlich hierfür war die A.L.F., ein aggressiver Tierschutzverein. (Gegen Zirkus sind sie wegen der teilweise grausamen Dressurmethoden). Aber auch medizinische Institute sind nicht mehr sicher. Es gab schon einige Einbrüche in Versuchslabors und Befreiungen von Versuchstieren, die zur Vivisektion bestimmt waren. Außerdem gab es die ersten Verhaftungen, aber auch die ersten Erfolge: Zahlreiche Ladenbesitzer ziehen es vor, keine Zirkusplakate auszuhängen, als die Kosten für neue Schaufensterscheiben zu tragen.

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

Murray Bookchin
„Ein offener Brief an die Ökologiebewegung."

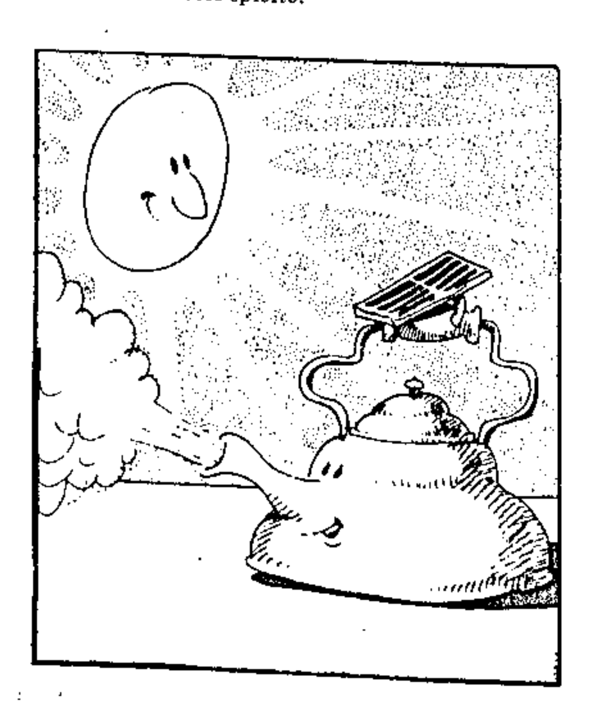
(Open Road, 11, Summer 1980)

– Eine soziale Ökologie muß ihr Bemühen um Freiheit nicht nur in der Fabrik beginnen, sondern auch in der Familie. –

Zu Beginn der achtziger Jahre steckt die Ökologiebewegung in den Vereinigten Staaten wie auch in Europa in einer ernsten Krise. Eine Krise buchstäblich ihrer Identität und Zielsetzungen, eine, die recht schmerzhaft die Fähigkeit der Bewegung herausfordert, ihr großes Versprechen einzulösen: Alternativen zu entwickeln zum bisher vorherrschenden Bewußtsein (oder besser: der bisher vorherrschenden Bewußtlosigkeit), zu den hierarchischen politischen und wirtschaftlichen Institutionen, und zu den manipulativen Strategien für einen sozialen Wandel, die den katastrophalen Bruch zwischen Menschheit und Natur erzeugt haben.

Um es geradeheraus zu sagen: Das kommende Jahrzehnt wird entscheiden, ob die Ökologiebewegung auf ein dekoratives Anhängsel einer ihrer inneren Natur nach kranken, umwelt- und naturfeindlichen Gesellschaft reduziert wird – einer Gesellschaft, die letztlich zerrissen ist durch eine ungezügelte Gier nach Kontrolle, Beherrschung und Ausbeutung von Menschheit und Natur –; oder, hoffen wir es!, ob die Ökologiebewegung ein ständig wachsendes Erziehungs- und Schulungsfeld für eine neue ökologische Gesellschaft werden wird, einer Gesellschaft, die sich auf gegenseitige Hilfe, dezentralisierte Gemeinschaften, eine allgemein begreifbare Technologie und nicht-hierarchische, libertäre Beziehungen gründet, und die schließlich nicht nur eine neue Harmonie zwischen Mensch und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und Natur bringen wird.

Vielleicht erscheint es als anmaßend, wenn sich ein einzelnes Individuum nur aus sich heraus an eine zahlenmäßig doch beträchtliche Anzahl von Menschen richtet, die ihre Bemühungen auf ökologische Zielsetzungen ausgerichtet haben. Aber meine Sorge um die ökologische Bewegung ist nicht eine irgendwie unpersönliche oder an den Tag gebundene. Über dreißig Jahre hin habe ich extensiv über unsere zunehmenden Umweltstörungen und -zerstörungen geschrieben; dies Schreiben durch aktive Tätigkeit immer wieder bekräftigt: so etwa bereits 1952 gegen den wachsenden Gebrauch von Pestiziden und chemischen Konservierungsmitteln; zum Problem des nuklearen Fall-out im Rahmen der ersten Wasserstoffbombentests im Pazifik, 1954; in der Frage der radioaktiven Verseuchung anläßlich des „Zwischenfalls" im Windscale-Kernreaktor, 1956; und Con Edison's Versuch, den größten Kernreaktor der Welt mitten im Herzen von New York zu bauen (1963). Seither war ich beteiligt an Anti-Kernkraft-Bewegungen wie denen von Clamshell und Shad, wie auch deren Vorläufer „Ecology Action East", deren Manifest „The Power to Destroy, The Power to Create" („Die Macht, zu zerstören; Die Macht, neuzuschaffen") ich 1969 schrieb, und „Citizens's Committee on Radiation Information", welches 1969 eine entscheidende Rolle beim Stoppen des Ravenswood-Reaktors spielte.



Man kann mich also kaum als einen Eindringling oder Neuling in der Ökologie-Bewegung bezeichnen.

Meine Ausführungen in diesem Brief sind das Ergebnis einer sehr ausgedehnten Erfahrung wie auch Ausdruck meiner ganz persönlichen Sorge um Ideen, die seit Jahrzehnten meine Aufmerksamkeit und Teilnahme beansprucht haben.

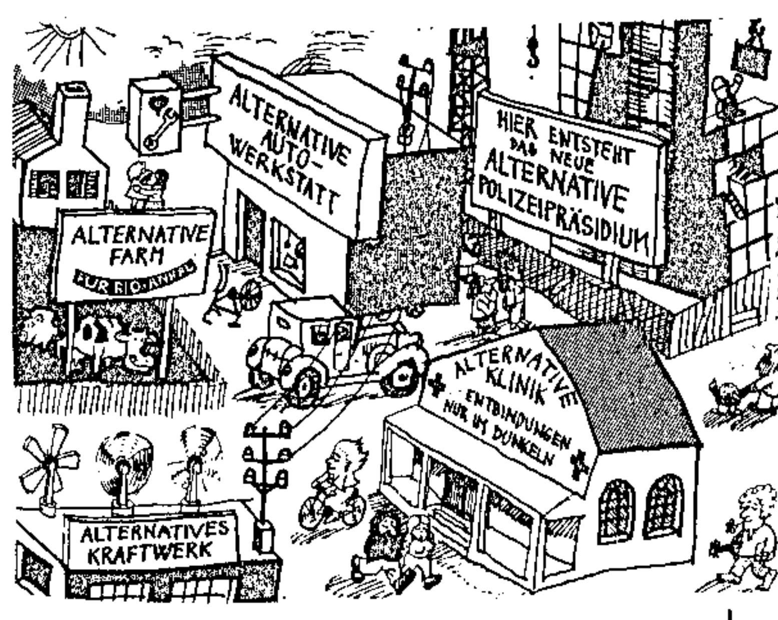
Es ist meine Überzeugung, daß meine Arbeit und Erfahrung in allen diesen Bereichen sehr wenig bedeuteten, wenn sie nur auf die jeweiligen Probleme selbst beschränkt gewesen wären – wie wichtig auch jedes einzelne für sich genommen sein mag. "Atomkraft-nein-

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

danke!", oder der Kampf gegen Lebensmittelzusätze, gegen Pestizide, gegen Kernwaffen, oder was auch immer in dieser Richtung, all das ist schlicht und einfach nicht genug, wenn unser Blickfeld sich nur auf das jeweils anstehende einzelne Problem beschränkt. Von gleicher Bedeutung ist, dabei die giftigen gesellschaftlichen Ursachen, Werte, und inhumanen Beziehungen bloßzustellen, die letzlich einen Planeten geschaffen haben, der bereits weitgehend verseucht ist.

Ökologie, in meinem Verständnis, heißt immer zugleich *Soziale Ökologie:* die Überzeugung, daß das Konzept der „Naturbeherrschung" um jeden Preis herrührt von der Beherrschung des Menschen durch den Menschen, ja, auch – der der Frauen durch die Männer, der Jungen durch die Älteren, einer ethnischen Gruppe durch die andere, der Gesellschaft durch den Staat, des Individuums durch die Bürokratie, wie auch der Beherrschung einer ökonomischen Klasse durch eine andere oder eines kolonialisierten Volks durch eine Kolonialmacht.

Und für mich hat Soziale Ökologie ihr Bemühen um Freiheit nicht nur in der Fabrik zu beginnen, sondern auch in der Familie; nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch in der Psyche: nicht nur in den materiellen Bedingungen des Lebens, sondern auch in den spirituellen. Ohne die elementarsten Beziehungen in einer Gesellschaft zu ändern – das sind die zwischen Männern und Frauen, Erwachsenen und Kindern, Weißen und anderen ethnischen Gruppen, Hetero- und Homosexuellen (die Liste ist in der Tat beträchtlich!) – wird die Gesellschaft selbst in einer sozialistischen „klassenlosen" und „nichtausbeuterischen" Form immer entstellt und zerrissen sein durch Herrschaft.



Sie würde durch Hierarchie verseucht und aufgeweicht, sogar wenn bei jeder Gelegenheit die zweifelhaften Tugenden von „Volksdemokratien", „Sozialismus" und „öffentlichen Eigentums von natürlichen Ressourcen" verherrlicht werden.

Und solange Hierarchie weiterbesteht, solange Herrschaft die Menschen in ein System von Eliten organisiert, solange wird auch unser Vorhaben, die Natur zu „beherrschen", andauern und unvermeidlich unseren Planeten zur ökologischen Auslöschung führen.

Das Aufkommen der Frauenbewegung – noch mehr als das der Gegenkultur –, der Kreuzzug für eine „angemessene" Technologie und die Anti-Kernkraft-Bündnisse zielen auf den Kern hierarchischer Herrschaft, die letztlich unserer ökologischen Krise zugrunde liegt. Nur insoweit, als eine Gegenkultur, eine alternative Technologie oder eine Anti-Kernkraft-Bewegung auch auf nichthierarchischen Empfindungsformen und Strukturen beruht – die am deutlichsten in den wahrhaft radikalen Tendenzen des Feminismus zutage treten –, kann die Öko-Bewegung auch ihr reiches Potential zur Veränderung unserer vorherrschenden umweltfeindlichen Gesellschaft und ihrer Werte verwirklichen. Nur insoweit, als die Ökologie-Bewegung auch *bewußt* hierarchische und herrschaftsfreie Empfindungsvermögen, Strukturen und Strategien zum sozialen Wandel kultiviert, kann sie ihre wahre *Identität* als Stimme eines neuen Gleichgewichts zwischen Menschheit und Natur und ihre *Bestimmung* für eine wahrhaft ökologische Gesellschaft glaubhaft bewahren.

Diese Identität und diese Bestimmung wird nun mit einer ernsthaften Zersetzungsgefahr konfrontiert. Ökologie ist mittlerweile modisch, ja: „chique" – und mit dieser oberflächlichen Popularität entwickelte sich ein neuer Typ von „umweltschützenden" Schleimern, eine Art „Umweltschickeria". (*Murray Bookchin kontrastiert in seinem Text ecology: Ökologie mit „environmentalism" – was sich im Deutschen kaum nachvollziehen läßt; ich habe daher frei mit „Umweltschickeria" übersetzt, den Sinn aber im übrigen gewahrt. Der Übersetzer*).

Aus einer Weltsicht und Bewegung, die zumindest mit dem Versprechen begannen, die Hierarchie und Herrschaft herauszufordern, hat sich diese Form von Umweltschickeria entwickelt, die mehr darauf ausgerichtet ist, mit den herrschenden Institutionen, Sozialbeziehungen, Technologien und Werten herumzupfuschen, als sie zu ändern. Dabei will ich mit dem Wort „Umweltschickeria" auch den unmißverständlichen Unterschied, ja, Gegensatz zu Ökologie und besonders zu Sozialer Ökologie betonen.

Wo Soziale Ökologie – in meinem Verständnis – sich bemüht, das Konzept der Beherrschung der Natur durch die Menschheit dadurch zu beseitigen, daß die Herrschaft von Menschen über Menschen ausgemerzt wird, pflegt diese Umweltschickeria eine „instrumentalistische" oder nur technische Sicht; in der Natur als nicht mehr als eine passive Wohnstätte, eine Anhäufung körperlicher Objekte und Kräfte erscheint, die den menschlichen Zwecken „dienstbarer" gemacht werden muß, gleichgültig, welche diese Ziele im einzelnen sein mögen. Die Umweltschickeria will in der Tat lediglich eine technische Meisterung der Umwelt. Nicht die dem ganzen Problem zugrundeliegenden Auffassungen der

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

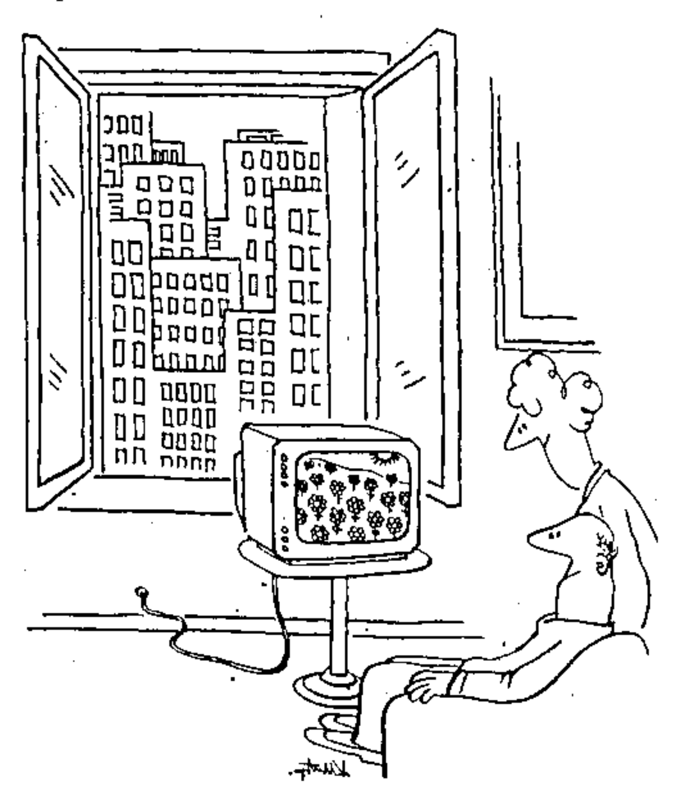
gegenwärtigen Gesellschaft: insbesondere die, der Mensch müsse die Natur beherrschen, werden in Frage gestellt; es geht im Gegenteil darum, diese „Beherrschung" zu erleichtern, indem Techniken entwickelt werden, die die durch die Beherrschungsversuche verursachten Unwägbarkeiten und Risiken vermindern. Die Kenntnisnahme von Hierarchie und Herrschaft wird verdunkelt durch eine rein technische Betonung „alternativer" Energiequellen, struktureller Kosmetika zur „Energieeinsparung" (*wie die hierzulande pestartig sich verbreitende Isolierverglasung, die neben allem andern – jetzt grinsen selbst Altbauten wie Totenschädel! – eine, womöglich gar subventionierte, und ach wie peinliche, Wertsteigerung des Objekts nach sich zieht. (Der Übers.)*), eines „einfachen" Lebensstils im Namen von „Wachstumsbegrenzung", mittlerweile repräsentiert durch eine ganz eigene Industrie mit enormem Wachstum. Und dann, selbstverständlich, sind nicht zu vergessen die wie Pilze aus dem Boden schießenden „umwelt"orientierten Parteien, nicht nur darauf ausgerichtet, die Natur wieder in den Griff zu kriegen, sondern auch, die öffentliche Meinung wieder in eine gemütliche und beruhigende Beziehung zur vorherrschenden Gesellschaft zu bringen.

Modeökologie

Nathan Glazer's „ökologischer" 24-Quadratmeilen-Sonnensatellit, O'Neill's „ökologische" Raumkolonien und die gigantischen „ökologischen " Windmühlen des Umweltministeriums – um nur die spektakulärsten Beispiele dieser modischen „Umweltschützer"mentalität anzusprechen – sind kein bißchen ökologischer als Kernkraftwerke oder die profitorientierte Lebensmittelindustrie. Im Gegenteil, ihre anmaßenden „ökologischen" Ansprüche sind entscheidend gefährlicher, weil sie so viel trügerischer und irreführender für die breite Öffentlichkeit sind.

Das Theater um einen neuen „Tag der Erde" oder einen künftigen „Tag der Sonne" oder „Tag des Windes" wie auch die fromme Rhetorik der schnellredenden Lieferanten von Solarsystemen und der patentsüchtigen „ökologischen Erfinder" enthüllen vor allem die überaus wichtige Tatsache, daß Sonnenenergie, Windkraft, organische Landwirtschaft, Ganzheitsmedizin und „freiwillige Einfachheit" sehr wenig an unserem grotesken Ungleichgewicht mit der Natur ändern werden, wenn die patriarchalische Familie, die multinationalen Konzerne, die bürokratische und zentralisierte politische Struktur, das Eigentumssystem und die vorherrschenden technokratischen Rationalitätsvorstellungen unangetastet bleiben. Sonnenenergie, Windenergie, Methan- und geothermische Energie sind auch nur andere Formen von *Macht* und *Machtausübung* insoweit, als die Wege und Möglichkeiten, sie zu nutzen, unnötig komplex, bürokratisch kontrolliert, im Besitz der Industrie oder institutionell zentralisiert sind.

Zugegebenermaßen sind sie weniger gefährlich für die physische Gesundheit der Menschen als Kernenergie oder durch fossile Brennstoffe gewonnene Energie. Aber sie sind eindeutig gefährlich für die spirituelle, moralische und soziale Gesundheit der Menschheit, wenn sie lediglich als *Techniken* behandelt und aufgefaßt werden, die nicht zugleich auch neue Beziehungen zwischen Mensch und Natur und innerhalb der Gesellschaft bedingen. Der Konstrukteur, der Bürokrat, der Manager und der politische Karrierist führen nichts Neues oder Ökologisches in die Gesellschaft ein, nur wenn sie jetzt auf der „weichen-Energie-Welle" reiten; indem sie die ökologischen Technologien in eine Zwangsjacke hierarchischer Werte stecken, statt die Werte und Institutionen, die sie repräsentieren, in Frage zu stellen, machen sie nichts anderes, als die Gefahren für die Biosphäre und das menschliche Leben ein wenig weicher zu polstern oder zu kaschieren.



Hierarchie und Herrschaft

Ebenso wird sogar Dezentralisation bedeutungs- und sinnlos, wenn sie nur logistische Vorteile für Versorgung und Recycling bedeutet, nicht aber einen menschlichen Maßstab.

Wenn unser Ziel bei der Dezentralisierung der Gesellschaft (oder, wie die Politiker der Öko-Schickeria es zu nennen belieben: ein „Gleichgewicht" herzustellen zwischen „Dezentralisierung" und „Zentralisation") nichts anderes ist als „frische Lebensmittel" zu bekommen oder den Abfall leichter wiederaufzubereiten (zu „recyclen") oder die Transportkosten zu senken oder „mehr" demokratische Kontrolle des sozialen Lebens zu ermöglichen (nicht, um das zu betonen, *völlige* demokratische Kontrolle!!), dann wird auch die Dezentralisierung ihrer reichen ökologischen und libertären Bedeutung als eines Netzwerks freier, natürlich

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

ausgeglichener Gemeinschaften beraubt, von Gemeinschaften, die auf direkter Mensch-zu-Mensch-Demokratie beruhen, gebildet von Menschen, die ihr Selbst vollständig aktualisiert haben und die sich wirklich in *Selbst*verwaltung und *Selbst*aktivierung engagieren können – den so wesentlichen Voraussetzungen für eine ökologische Gesellschaft.

Wie alternative Technologie wird dann auch Dezentralisation auf einen rein technischen Kunstgriff zur Kaschierung von Hierarchie und Herrschaft reduziert. Die „ökologische" Vision von „Machtkontrolle auf Gemeindeebene", „Nationalisierung der Industrie", gar nicht zu reden von vagen Begriffen wie „ökonomische Demokratie", mögen scheinbar Verwaltung und Konzerne beschränken, lassen aber letztlich doch ihre übergeordnete Kontrolle der Gesellschaft weitgehend unangetastet. Auch eine verstaatlichte Konzernstruktur bleibt schließlich eine bürokratische und hierarchische.

Als jemand, der für Jahrzehnte mit ökologischen Problemen beschäftigt ist, versuche ich, gutgewillte, ökologisch orientierte Leute auf ein zutiefst ernstes Problem unserer Bewegung aufmerksam zu machen. Um meine Sorge so direkt wie möglich zu formulieren: Ich bin beunruhigt durch eine weitverbreitete technokratische Mentalität und einen politischen Opportunismus, die die Soziale Ökologie durch eine neue Form sozialer Technik zu ersetzen drohen. Für einige Zeit schien es so, als könne die Ökologiebewegung auch ihr libertäres Potential als eine Bewegung hin auf eine nichthierarchische Gesellschaft gut verwirklichen. Verstärkt durch dir fortschrittlichsten Kräfte der feministischen, Schwulen-, Gemeinschafts- und sozialradikalen Bewegungen, schien die Öko-Bewegung ohne weiteres ihre Anstrengungen darauf konzentrieren zu können, die Grundstruktur unserer anti-ökologischen Gesellschaft zu verändern, nicht einfach nur „schmackhaftere" oder angenehmere Techniken, sie (die Gesellschaft) zu verewigen, bereitzustellen, oder institutionelle Kosmetika, ihre unheilbaren Krankheiten zu kaschieren.

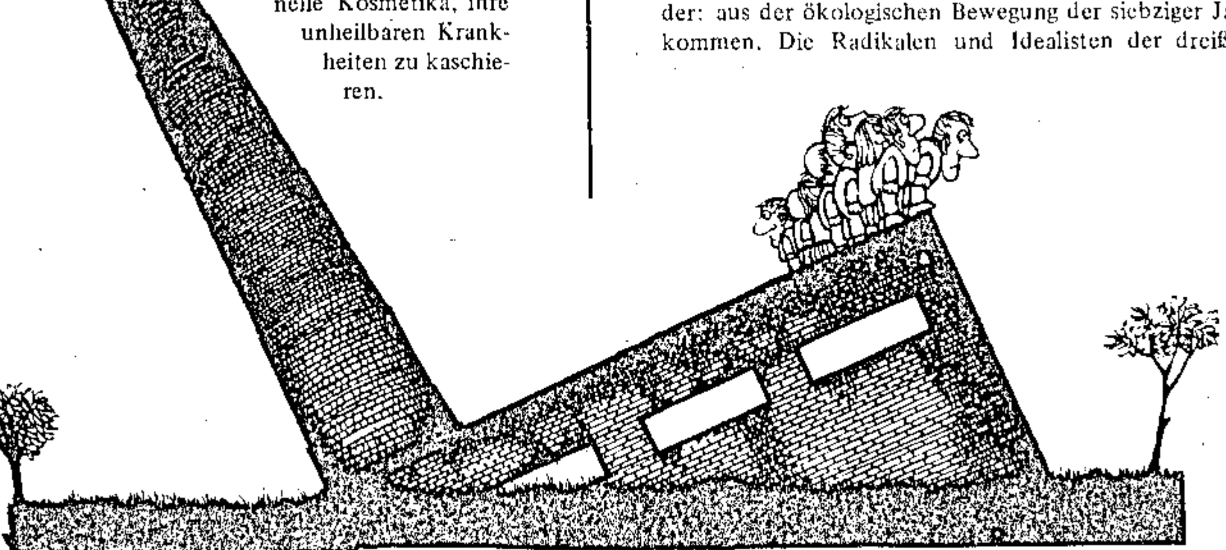
Der Aufstieg der Anti-Kernkraft-Allianzen auf der Grundlage eines dezentralisierten Netzwerks von affinity-groups (*Gruppen, die entsprechend jeweils gemeinsamer Anliegen und Neigungen organisiert sind – etwa wie hiesige Bürgerinitiativen, aber im allgemeinen kleiner und überschaubarer, d.Übs.*), eines direktdemokratischen Entscheidungsfindungsprozesses und der direkten Aktion schien diese Hoffnung zu bestätigen.

Das Problem, dem sich die Bewegung gegenübersah, schien in erster Linie eines von Selbsterziehung und Erziehung der Öffentlichkeit zu sein – die Notwendigkeit, die Bedeutung der affinity-group-Struktur als einer dauernden, familienähnlichen Form auch voll und ganz zu verstehen; alle Implikationen der direkten Demokratie; das Konzept der direkten Aktion als mehr als nur einer „Strategie", nämlich als einer tiefverwurzelten Bewußtseinsform, als einer Möglichkeit zum Ausdruck der Tatsache: *Jede(r)* hat das Recht, *direkte Kontrolle* der Gesellschaft und ihres oder seines Alltagslebens zu übernehmen.

Der neue Opportunismus

Ironischerweise hat der Beginn der achtziger Jahre, so reich an zu erwartenden umfassenden Veränderungen von Werten und Bewußtsein, auch das Aufkommen eines neuen Opportunismus gebracht; einen, der die Ökologiebewegung auf ein bloßes Kosmetikmittelchen für die gegenwärtige Gesellschaft zu reduzieren droht. Viele selbsternannte „Gründer" von Anti-Kernkraft-Allianzen (hier denke ich etwa besonders an die Clamshell-Allianz) wurden, was Adrew Kopkind als „Managerradikale" beschrieben hat – Manipulatoren eines politischen Konsens', der – unter dem Etikett des Widerstands – doch *innerhalb* des Systems operiert.

Der Managerradikale ist kein neues Phänomen. Jerry Brown, wie auch die Kennedy-Dynastie, hat diese Kunst im politischen Bereich schon über Jahre praktiziert. Was so besonders eindrucksvoll an der gegenwärtig auftretenden Garnitur ist, ist das Ausmaß, in welchem diese „Managerradikalen" aus wichtigen radikalen Sozialbewegungen der sechziger Jahre und, noch entscheidender: aus der ökologischen Bewegung der siebziger Jahre kommen. Die Radikalen und Idealisten der dreißiger



ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

Jahre brauchten Jahrzehnte, um zum Zynismus des („gesitteten") mittleren Alters – der zur Kapitualtion nötig ist! – zu gelangen, und sie waren wenigstens so ehrlich, das auch öffentlich zuzugeben. Frühere Mitglieder des SDS (Students for a Democratic Society) und der Umweltaktionsgruppen kapitulieren dagegen bereits in ihrer späten Jugend oder kaum daß sie diese hinter sich gelassen haben – und schreiben ihre „verbitterten" Biographien mit 25, 30 oder 35: gewürzt mit Analyse und Rationalisation ihrer Aufgabe an den status quo.

Tom Hayden etwa braucht kaum noch kritisiert zu werden – zu entlarvend war im letzten Herbst seine Argumentation gegen direkte Aktion in Seabrook. Schlimmer noch ist vielleicht der Aufstieg von Barry Commoner's „Bürger-Partei", von neuen Finanzinstitutionen wie *MUSE* (Musicians United for Safe Energy: Musikvereinigung für sichere Energie), und – mit der Welle der „Freiwilligen Einfachheit" – die Hochjubelung einer dualen Gesellschaft (von schwungvollen, jeans-behosten, intellektuellen Eliten aus den Mittelklassen, und von konventionell gekleideten, konsumorientierten, schwachköpfigen Versagern aus den arbeitenden Klassen), initiiert und kräftig gefördert durch die von Konzernen finanzierten „Denkgiganten" des Stanford Research Institutes.

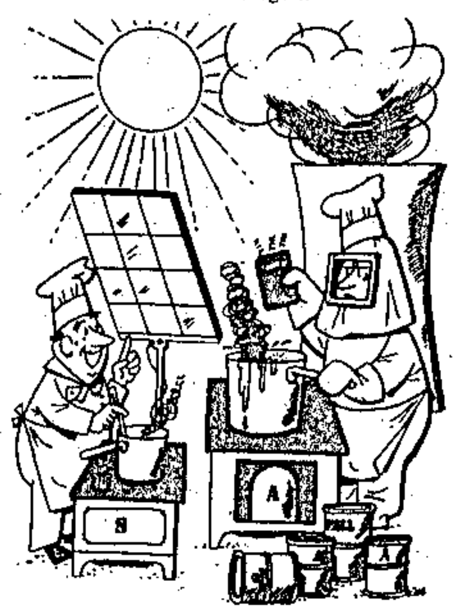
Managerradikale

In all diesen Fällen sind die einer auf alternative Technologien und engverknüpfte Gemeinschaften gegründeten dezentralisierten Gesellschaft innewohnenden Möglichkeiten sehr gerissen in den Dienst einer technokratischen Mentalität: eben von „Managerradikalen" und opportunistischen Karrieristen, gestellt. Die große Gefahr liegt hier im Versagen vieler idealistischer Individuen, mit wesentlichen sozialen Aufgaben gemäß den ihnen entsprechenden Bedingungen umzugehen – d.h. die doch eigentlich ins Auge fallende Unvereinbarkeit von Zielen, die auch weiterhin in einem tiefverwurzelten Konflikt miteinander liegen, zu erkennen; von Zielen, die einfach nicht miteinander vereinbart werden *können*, ohne gleichzeitig die Öko-Bewegung an ihre schlimmsten Feinde auszuliefern. Oft genug gar spielen eben diese Feinde auch noch ihre (der Bewegung) „Führer" und „Begründer", die sie schon hinreichend zu manipulieren versucht haben, um sie in Einklang zu bringen mit dem eigentlichen System und mit Ideologien, die im Grunde jede soziale oder ökologische Ausgleichung in Form einer ökologischen Gesellschaft abblocken.

Der Reiz, den „Einfluß", „herrschende Politik", „Effektivität" auszuüben, belegt eindrucksvoll den Mangel an Kohärenz und Bewußtsein, der die Öko-Bewegung heute befallen hat.

Es ist kaum anzunehmen, daß affinity groups, direkte Demokratie und direkte Aktion sonderlich reizvoll – oder auch nur verständlich und nachvollziehbar – für Millionen von Leuten sind, die, vereinzelt und vereinsamt, in Diskotheken oder „Einsame-Herzen-Bars" ihr Leben fristen. Tragischerweise haben diese Millionen ihre soziale Macht, ja gar ihre eigentliche Persönlichkeit, Politikern und Bürokraten ausgeliefert, die in einem Kreislauf von Befehl und Gehorsam leben, in dem sie normalerweise untergeordnete Rollen zu spielen haben. Und gerade hier liegt der unmittelbare Grund für die ökologische Krise unserer Zeit – ein Grund, der seine historischen Wurzeln in der Marktgesellschaft, die uns zunehmend verschlingt, hat.

Machtlose Menschen dazu zu bringen, die Macht über ihr eigenes Leben wiederzugewinnen, ist wichtiger als ihre Häuser mit komplizierten, oft ihnen völlig unverständlichen, und sehr teuren Sonnenkollektoren auszustatten. Solange sie nicht ein Gefühl von Macht über ihr eigenes Leben wiedergewinnen, solange sie nicht ihr eigenes System von Selbstverwaltung im Gegensatz zum gegenwärtigen System hierarchischer Verwaltung schaffen, solange sie nicht neue ökologische Werte entwikkeln, die zur Zeit herrschenden Werte zu ersetzen – ein Vorgang, den Sonnenkollektoren, Windmaschinen und biodynamischer Anbau zwar *erleichtern*, aber niemals ersetzen können –, wird nichts von dem, was sie in dieser Gesellschaft ändern, ein neues Gleichgewicht mit der natürlichen Welt hervorbringen.



„Mein Essen kocht zwar nicht so schnell,
aber dafür tickt es auch nicht!"

Es ist offenkundig, daß – im normalen Lauf der Dinge – an Machtlosigkeit gewöhnte Leute nicht bereitwilligst affinity groups, direkte Demokratie und direkte Aktion an- und übernehmen. Daß sie aber doch grundlegende Impulse, die sie für solche Formen und Aktivitäten sehr empfänglich machen, besitzen – eine Tatsache, die in Krisen- und Konfrontationsperioden immer wieder die „Managerradikalen" verblüfft – , stellt ein Potential dar, das erst noch mittels sorgfältiger Erziehung und wiederholter Beispiele voll und ganz realisiert und mit intellektueller Kohärenz versehen werden muß . Es war gerade diese Erziehung und dieses Beispiel, das einige feministische und Anti-Kernkraft-Gruppen bereitzustellen begannen.

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

So unglaublich rückschrittlich am technischen Vorstoß und der Wahlpolitik der Umwelttechnokraten und „Managerradikalen" ist nun heute, daß sie im Namen „weicher Energieformen", einer nur scheinbaren „Dezentralisation" und durch inhärent hierarchische, parteiähnliche Strukturen die schlimmsten Formen und Gewohnheiten wiederaufleben lassen, die in der amerikanischen breiten Öffentlichkeit die Passivität, den Gehorsam und die Verwundbarkeit durch bzw. Empfindlichkeit für die Massenmedien begünstigen und nähren.

Die zum Zuschauen ermunternde Politik der Brown, Hayden, Commoner, der „Clamshell-Gründer" wie Wasserman und Lovejoy, im Verbund mit den jüngsten riesigen Demonstrationen in Washington und New York, erzeugt nur *Massen, nicht aber Bürger* – manipulierte Objekte der Massenmedien, seien sie nun durch und für Exxon oder auch die CED (Campaign for Economic Democracy), die „Bürgerpartei" und MUSE gebraucht.

Ökologie wird zunehmend mißbraucht gegen ökologische Bewußtheit, ökologische Organisationsformen und ökologische Praktiken – mit dem Ziel, große Wählerkreise zu „gewinnen", *nicht sie zu erziehen.* Die Angst vor „Isolation", „Vergeblichkeit", „Ineffektivität" erzeugt eine neue Art von Isolation, Vergeblichkeit und Ineffektivität, nämlich eine vollständige Aufgabe der grundlegenden Ideale und Ziele. „Macht" wird nur gewonnen, um den Preis der einzigen Macht, die wir wirklich haben, diese ungesunde Gesellschaft zu verändern – unsere moralische Integrität, unsere Ideale und unsere Grundsätze. Dies mag eine großartige Gelegenheit für Karrieristen sein, die das Ökologieproblem ausgenutzt haben, ihren Starkult und ihr persönliches Vermögen zu fördern; es wäre aber auch der Nachruf auf eine Bewegung, die in sich selbst die Ideale einer neuen Welt beherbergt, in der Massen wieder Individuen und natürliche Ressourcen wieder Natur werden, beide respektiert wegen und in ihrer Einzigartigkeit und Spiritualität.

Soziale Ökologie

Eine ökologisch orientierte feministische Bewegung entwickelt sich zur Zeit und die Konturen der libertären Anti-Kernkraft-Bündnisse existieren noch. Die Verschmelzung der beiden mit neuen Bewegungen, die – wie zu erwarten steht – aus den unterschiedlichen Krisen unserer Zeit hervorgehen dürften, könnte eines der aufregendsten und befreiendsten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts eröffnen. Weder Sexismus, Altersarroganz, ethnische Unterdrückung, die „Energiekrise", noch die Macht der Konzerne, die konventionelle Medizin, bürokratische Manipulation, noch Wehrpflicht, Militarismus, Stadtverwüstung oder politischer Zentralismus können von der ökologischen Frage getrennt werden. Alle diese Probleme drehen sich um Hierarchie und Herrschaft: und da liegen die wesentlichen Aufgaben einer radikalen Sozialen Ökologie.

Es ist, glaube ich, für jeden in der Ökologiebewegung notwendig, zu einer Grundsatzentscheidung zu kommen: Sollen die achtziger Jahre ein visionäres Konzept einer ökologischen Zukunft behalten, die basiert auf einer libertären Bindung an Dezentralisation, alternativer Technologie und einer libertären Praxis mit Hilfe von affinity groups, direkter Demokratie und direkter Aktion? Oder soll das Jahrzehnt gekennzeichnet sein durch traurigen Rückgang in ideologischen Obskurantismus und eine „Politik mit dem stärksten Strom", die „Macht" und „Effektivität" dadurch erreicht, daß sie eben dem Strom folgt, den sie eigentlich umzuleiten suchen sollte? Soll versucht werden, fiktive „Massenwählerkreise" zu gewinnen, indem *eben die* Formen von Massenmanipulation, Massenmedien und Massenkultur imitiert werden, die eigentlich bekämpft werden sollen? Unser Gebrauch von „Medien", unsere Art von Mobilisation und unsere Aktionen müssen sich an Verstand und Geist wenden, nicht an die konditionierten Reflexe und vermittels von Schocktaktiken arbeiten, die keinen Raum für Vernunft und Menschlichkeit lassen.

Auf jeden Fall – die Wahl muß jetzt getroffen werden, bevor die Ökologie-Bewegung zu einer Art Wurmfortsatz des herrschenden Systems, dessen Struktur und Methoden sie zu bekämpfen vorgibt, institutionalisiert wird. Und sie muß ganz bewußt und entschlossen gemacht werden – oder nicht nur das Jahrzehnt, sondern das ganze Jahrhundert wird für uns verloren sein.



(Arbeiten, die die in diesem Brief nur angetippten Standpunkte und Ansichten ausführlicher ausarbeiten, sind erhältlich von
Comment Publishing Project,
P.O. Box 371,
Hoboken, N.F. 07030, U.S.A.)

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

„Theologische" Ökologie

ANTWORT AUF M.BOOKCHIN
VON
FRANK STEVENS

(aus: North American Anarchist, Okt./Nov. 1980)

> *Und was machte dem ein Ende (den Hexenverfolgungen)? Das, was allem ein Ende macht, was mit Magie zu tun hat, ob es die heiligen Riten „unserer" Religion sind oder die blasphemischen Hexereien „ihrer" Religion: die Wissenschaft. Indem sie von den natürlichen Gesetzen des Universums Gebrauch machte – und das in einer nachweislich wirksamen Art – wurde sie zur anerkannten Methode des Menschen, seine Wünsche auf unsere Welt zu konzentrieren.*
>
> *Dr. Isaac Asimov, 1975*

Nun, nicht ganz. Dr. Asimov ist ein berühmter und gut bezahlter Wissenschaftsautor. Von ihm kann man kaum die Erkenntnis erwarten, daß die „Wissenschaft" – wie alles andere auch – nicht außerhalb der Klassengesellschaft existiert. In den letzten zwei Jahrzehnten ist es schmerzlich deutlich geworden, daß die moderne kapitalistische „Wissenschaft" sich in unverschämter Ignoranz weiterentwickelte, und durch rücksichtslose Mißachtung der „natürlichen Gesetze des Universums" sich konsequent als „nachweislich" unwirksam, wenn nicht gefährlich erwiesen hat.

Einige dieser Mißerfolge, vor allem die gefährlichen, haben aus den verschiedensten Gründen bei einer beträchtlichen Anzahl von Menschen Oppositon erzeugt. In bequemer Verkürzung werfen wir alle diese Menschen als die „ökologische Bewegung" in einen Topf.

Tatsächlich aber sehen sich die meisten dieser Menschen keineswegs als Teil einer sozialen Bewegung. Und wahrscheinlich haben sie Recht damit. Bedeutet der abstrakte Begriff „Ökologie" in irgendeiner Weise mehr als jeder andere abstrakte Begriff?

Ist es wirklich sinnvoll, von einer „Bewegung" zu sprechen, wenn das beinhaltet: Politiker als Macher? Firmen, die Profit dadurch machen, daß sie den Dreck beseitigen, den andere Firmen erzeugt haben? Wohlhabende Wohngebiete, die klein und exklusiv bleiben wollen? Jäger und Angler? Arbeiter, die Opfer ihres Arbeitsplatz- und Nachbarschaftsdrecks sind?

Diese Liste kann man beliebig fortsetzen. Aber was mich hier interessiert, ist die Tatsache, daß mir selten ein ernsthafter Versuch begegnet ist, die ökologischen Fragen vom anarchistischen Standpunkt aus zu untersuchen. Schlimmer noch, mir scheint, daß die häufigste Methode, mit der Anarchisten diese Fragen angehen, eine Methode ist, die ich als „theologische Ökologie" bezeichnen möchte. Theologische Ökologie ist die Be-

---

VALPREDA WIEDER ANGEKLAGT

So unglaublich es klingen mag, aber *Pietro Valpreda*, der italienische Anarchist, ist wieder angeklagt worden, für das Massaker, das vor 11 Jahren auf der Piazza Fontana in Mailand stattgefunden hat, verantwortlich zu sein. Damals wurden 14 Menschen getötet. *Valpreda*, der Mitglied einer anarchistischen Gruppe namens *„22.März"* war, die aber nach zuverlässigen Zeugenaussagen nichts mit der Sache zu tun hatte, wurde 4 Jahre in Untersuchungshaft gehalten, bis er entlassen wurde, weil das Material gegen ihn zur Anklageerhebung nicht reichte. (Der Mord an dem Anarchisten *Guiseppe Pinelli*, der aus dem Fenster einer Mailänder Polizeistation geworfen wurde, während er in diesem Zusammenhang verhört wurde, hat *Dario Fo* in seinem Schauspiel *„Der Tod eines Anarchisten"* dargestellt).

Obwohl das, was gegen Valpreda spricht, geradezu lächerlich wenig ist, versucht die Staatsanwaltschaft, ihm die Schuld zuzuschieben, und das nicht ohne Grund. Eindeutige Hinweise sprechen für die Beteiligung von Faschisten (nun behauptet die Anklage, der 22. März wäre von Faschisten infiltriert worden!!) und des italienischen Staatssicherheitsdienstes SID. Um den eigenen Geheimdienst zu decken, wird der italienische Staat in *Valpreda* zweifellos einen Sündenbock finden, der jetzt mit lebenslänglicher Haft bedroht ist.

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

trachtungsweise, die es als das elementare Übel der kapitalistischen Gesellschaft ansieht, „des Menschen Wünsche auf die Welt zu konzentrieren". Nach dieser Ansicht folgen alle Formen der Beherrschung des Menschen durch den Menschen aus der Beherrschung der Natur durch den Menschen. Anarchie, d.h. menschliche Freiheit, könne es niemals geben, wenn wir nicht den Versuch aufgeben, die Natur für unsere Zwecke zu kontrollieren und zu beherrschen.

Normalerweise würde ich die theologische Ökologie als irrational links liegen lassen, wie jede andere Theologie. Aber wenn man die Nummer 11 von *Open Road* (einer verbreiteten Anarchisten-Zeitschrift aus Vancouver) in die Hand nimmt, und *„Ein offener Brief an die ökologische Bewegung" von Murray Bookchin* (einen berühmten, vielgelesenen Anarchisten), liest, worin es einfach nach theologischer Ökologie stinkt ... nun, darüber kann man nicht einfach hinweggehen. Ich



glaube, daß es an der Zeit ist, sich einmal kritisch zu betrachten, was wir als den „anarchistischen Standpunkt" zur Ökologie akzeptieren sollen.

(Um fair zu sein: Bookchin vertritt die theologische Ökologie nicht auf systematische Weise. Aber die Teile, auf die ich antworten will, geben meiner Ansicht nach genau diese Betrachtungsweise wieder.)

Bookchin verdammt die gegenwärtige Ordnung als „eine ihrer Natur nach kranken, umwelt- und naturfeindlichen Gesellschaft, ... eine Gesellschaft, die letzlich zerrissen ist durch eine ungezügelte Gier nach Kontrolle, Beherrschung und Ausbeutung von Menschheit und Natur." Auf den ersten Blick ist das Wortgeklingel. Da „ungezügelt" heißt „ohne Zügel", verlangt Bookchin von uns, unseren Wunsch zu kontrollieren, unseren Wunsch zu herrschen zu kontrollieren oder zu beherrschen.

Aber wenn man tiefer geht: Unterstellt Bookchin hier nicht, daß schon die bloße Existenz von Intelligenz verdächtig ist? – Alle lebenden Organismen versuchen, ihre Umwelt zu beherrschen, nur sind intelligente Organismen drastisch erfolgreicher dabei.

Für die meisten Leute ist das, was sie diese Gesellschaft kritisch betrachten läßt, das *Versagen* der modernen kapitalistischen Gesellschaft, die Natur erfolgreich zu beherrschen. Der Kapitalist, der die Luft verseucht, um Stahl herzustellen, beherrscht nicht die Natur; er beherrscht einige Teile von ihr auf Kosten der Vergiftung der Luft, die wir zum Atmen brauchen.

Aber für Bookchin ist es die *Absicht*, Stahl herstellen zu wollen oder jede andere zweckgerichtete Aktivität, die falsch ist. Insofern es eine gute Definition der Intelligenz ist, zwecklosem Handeln einen Zweck zu geben, scheint Bookchin im Grunde die Existenz der Intelligenz anzugreifen.

Ist es weiterhin nicht so, daß in sozialem Sinn die Wurzeln aller anarchistischen Politik in dem Wunsch liegen, unser eigenes Leben zu kontrollieren? Die Passivität, die Bookchin uns für unsere Beziehungen zur natürlichen Umgebung vorschreibt, ist genau das, was viel zu viel unserer sozialen Existenz charakterisiert. Wenn eine Handvoll Leute diesen Planeten beherrscht, ist das nicht auch deshalb, weil der Rest von uns sich bequem zurücklehnt und es akzeptiert, „weil das nun mal so ist"?

Bookchin erhofft, „eine neue ökologische Gesellschaft", die „nicht nur eine neue Harmonie zwischen Mensch und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und Natur bringen wird." Wirklich? Was meint ihr, warum die Menschen, wann immer sie die Möglichkeit dazu haben, der Harmonie mit der Natur entfliehen, als wäre sie die Pest?

Die Pest ist ein gutes Beispiel, denn sie ist ebenfalls Natur. Bookchin spricht über die Natur wie über eine Walt-Disney-Welt, aber die Wirklichkeit ist nicht ganz so erfreulich.

Angenommen, ein Mann würde als Angeklagter vor uns gebracht; wir sind die Richter. Der Mann würde beschuldigt, den Tod jeder lebenden und jemals gelebt habenden Kreatur geplant zu haben, nicht nur auf unserem Planeten, sondern im ganzen Universum. Die, die er nicht unmittelbar töten konnte, verdammte er zu Schmerz und Qual. Wenn sie seine raffinierten Krankheiten und ungeheuerlichen Katastrophen überlebten, verfielen seine Opfer schließlich einem fortschreitenden körperlichen Verfall. Welche Strafe könnten wir uns vorstellen für jemanden, der dieser Verbrechen schuldig ist?

Aber genau das ist die Natur. Sinnlos und ohne böse Absicht ist es im Einklang mit der Natur, daß wir in Schmerzen geboren werden, kurze Leben erleiden, alt werden und sterben.

Nicht die Natur hat das Feuer gezähmt, die Axt geschwungen, das Korn gesät, die Stadt gebaut. Nicht die Natur hat die Schmerzen der Geburt gelindert, die tödlichen Bazillen zurückgedrängt, den Zusammenbruch des Alters verschoben. Die Natur schrieb keine Bücher und komponierte keine Symphonien.

Natürlich gibt es viel menschliches Elend, das man der Natur nicht in die Schuhe schieben kann (z.B. führt die Natur keine Kriege). Jedoch scheinen die menschlichen Bemühungen, die Natur zu beherrschen, auch die

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA



Möglichkeit eines lebenswerteren und längeren Lebens zu ermöglichen. „In Harmonie mit der Natur" zu leben, bedeutet gar kein Leben oder bestenfalls eine kurze, leidvolle Existenz, der gnädige Auslöschung folgt. Und hier muß man sich doch fragen, wie es eigentlich kam, daß „Harmonie" Teil des anarchistischen Konzepts wurde. Anarchistische Gesellschaft bedeutet, daß jeder die Gelegenheit bekommt, an sozialen Entscheidungen teilzuhaben ..., nicht daß plötzlich die Notwendigkeit verschwindet, überhaupt noch Entscheidungen zu fällen. Daß die Form der Auseinandersetzungen und der Inhalt der Kontroversen in einer klassenlosen Gesellschaft anders sind als in einer Klassengesellschaft, steht außer Zweifel. Aber daß es überhaupt keine Auseinandersetzungen und Kontroversen mehr gibt??? Mir scheint, daß Anarchie für Menschen da ist, und nicht für Engel.

„Ökologie, in meinem Verständnis, heißt immer zugleich *Soziale Ökologie*: Die Überzeugung, daß das Konzept der 'Naturbeherrschung' um jeden Preis herrührt von der Beherrschung des Menschen durch den Menschen..." Ich weiß nicht, ob das wahr ist oder nicht, und wahrscheinlich weiß Bookchin das auch nicht. Mit Sicherheit liefert er keinerlei Argumente, die seine Behauptung belegen.

Aber die Logik führt zu einer seltsamen Folgerung: Wenn wir aufhören, einander zu beherrschen und die anarchistische Gesellschaft errichten, werden wir gleichzeitig aufhören, die Natur zu beherrschen. Irgendwie bezweifle ich das!

Nebenbei bemerkt ist es interessant, daß Bookchin die Beherrschung der Natur aus der gegenseitigen Beherrschung des Menschen ableitet, während die meisten theologischen Ökologen (nicht die anarchistischen) sagen, daß die Beherrschung der Natur am Anfang steht. Aber da Anarchie „Mensch-zentriert" ist, ist es verständlich, daß Bookchin es vorzieht, in der Beherrschung des Menschen durch den Menschen die Ursache für die Beherrschung der Natur durch den Menschen zu sehen.

Bookchin sagt, daß das Bemühen um Freiheit anfangen muß „... nicht nur in den materiellen Bedingungen des Lebens, sondern auch in den spirituellen". Das einzige Problem ist, daß Bookchin hier wie auch an anderen Stellen vorsichtigerweise sehr vage ist in dem, worüber er redet. In diesem Zusammenhang redet er über die Nuklearfamilien, was eine soziale Beziehung darstellt und keine spirituelle. Was sollen überhaupt die spirituellen Bedingungen des Lebens sein?

„Und solange Herrschaft die Menschen in ein System von Eliten organisiert, solange wird auch das Vorhaben, die Natur zu beherrschen, andauern und unvermeidlich unseren Planeten zur ökologischen Auslöschung führen." Was Bookchin in diesem hübschen Spruch übersieht, ist, daß Auslöschung ebenso zu seiner geliebten Natur gehört, wie nur sonst etwas. Sogar wenn die menschliche Art nicht existierte, würde dieser Planet in 4 oder 5 Milliarden Jahren ökologisch ausgelöscht, nämlich, wenn die Sonne ihren Wasserstoff verbrannt hat und dazu übergeht, Helium zu verbrennen. In dieser fernen Zeit wird sich die Sonne auf ein Vielfaches ihrer jetzigen Größe ausdehnen, und obwohl ihre Oberflächentemperatur niedriger sein wird als jetzt, wird die Hitze der größeren Oberfläche die Erde verkohlen, wenn nicht verdampfen.



Komm, wir teilen die Erde in kleine Stücke auf und verkaufen sie!

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

Aber was Bookchin stört, ist nicht die Vernichtung, sondern daß wir einfach nicht in der Lage sind, die Natur erfolgreich zu beherrschen. Er sieht nur zwei Alternativen: 1) Beherrschung der Natur und daraus folgende Zerstörung; 2) Unterwerfung unter die Natur, was immer das auch mit sich bringt. Die dritte Möglichkeit wird von Bookchin noch nicht einmal erwogen: Sich die Kräfte der Natur nutzbar zu machen und in unseren Dienst zu stellen, ohne daß dabei alles zerstört wird. Er ist wie ein Kapitalist, der in allen Arbeitern nur hoffnungslose Idioten sieht, die aufgrund ihrer Anlage unfähig sind, soziale Verantwortung zu übernehmen. Die herrschende Klasse erzählt der arbeitenden Klasse, daß sie zu dumm ist, die Dinge in die eigene Hand zu nehmen. Bookchin erzählt der Menschheit, daß sie zu dumm ist, sich die Natur dienstbar zu machen.

Bookchin kritisiert das, was er „Umweltschickeria" nennt, die eine „instrumentalistische oder nur technische Sicht pflegt, in der Natur als nicht mehr als eine passive Wohnstätte, eine Anhäufung körperlicher Objekte und Kräfte erscheint, die den menschlichen Zwecken 'dienstbarer' gemacht werden muß, gleichgültig, welches diese Ziele im einzelnen sein mögen." Aber was kann man vernünftigerweise mehr erwarten? Bookchin ist nicht so vergeistigt, daß er nicht essen würde, aber wenn man diesen Aspekt der Natur betrachtet: Nimmt er nicht einem anderen Lebewesen das Fressen weg?

Die Menschen sind verschiedener Meinung, wie man die Natur nutzen sollte, aber alle tun es dauernd. Wenn wir die Möglichkeit hätten, die Natur mehr nach unserem Herzen zu gestalten, wer würde sich abwenden und die ökologische Heiligsprechung erhoffen?

Oh ja, es gibt auch solche Leute. Es hat immer Menschen gegeben, die ein leidvolles Leben vorzogen, weil sie sich bei den Göttern einschmeicheln wollten und sich eine Belohnung in irgend einer Art von Leben nach dem Tode versprachen. Aber dieser Traum hat in letzter Zeit seinen



Reiz verloren. Mehr und mehr beginnen die Menschen, den Himmel auf Erden zu fordern. Freiheit *und* Überfluß, Gleichheit *und* Luxus, Selbständigkeit *und* Vergnügen – das ist das, was wir wollen.

Und schließlich – das muß noch gesagt werden – werden wir den ältesten Feind des Menschen bekämpfen, den Tod selbst. Jene wie Bookchin, die Harmonie mit der Natur technischer Perfektion vorziehen, haben selbstverständlich die Freiheit zu sterben. Aber ich glaube kaum, daß diese Wahl eine Freiheit darstellt.

Bookchin spricht von „grundlegenden Auffassungen der gegenwärtigen Gesellschaft: insbesondere die, der Mensch müsse die Natur beherrschen." Bookchin akzeptiert hier einen cleveren kapitalistischen Mythos.

SPERMA AUF EIS

Eldridge Cleaver, früheres Black Panther-Mitglied, hat – wiedergeboren – eine neue Organisation gegründet, genannt *„Die Wächter des Sperma"*: Wie in der Zeitschrift *„Mother Jones"* berichtet wird, fühlt Cleaver, daß es eine Verschwörung gibt, die, ausgeheckt von *„unwissenden Wissenschaftlern und lesbischen Propagandistinnen"*, das männliche Sperma praktisch auf eine *„Selbstmord-Mission"* schickt.

Cleaver prahlte, wie berichtet wird: *„Die Wohnung Gottes ist im männlichen Sperma (und ...) Ihr sendet das Sperma in ein Minenfeld. Im weiblichen Körper sind Chemikalien, künstliche Schlingen, Fallen – nur zu dem Zweck, das Sperma zu töten."*

Cleavers Frauenfeindlichkeit ist schon lange bekannt. Schon in den späten Sechzigern, als er noch einer der Lieblinge der Linken war, meinte er: *„Es gibt nur eine Position für Frauen in der Bewegung – liegend."* Es sieht jetzt aus, als ob sich sein Frauenhaß in völlige Paranoia verwandet hat.

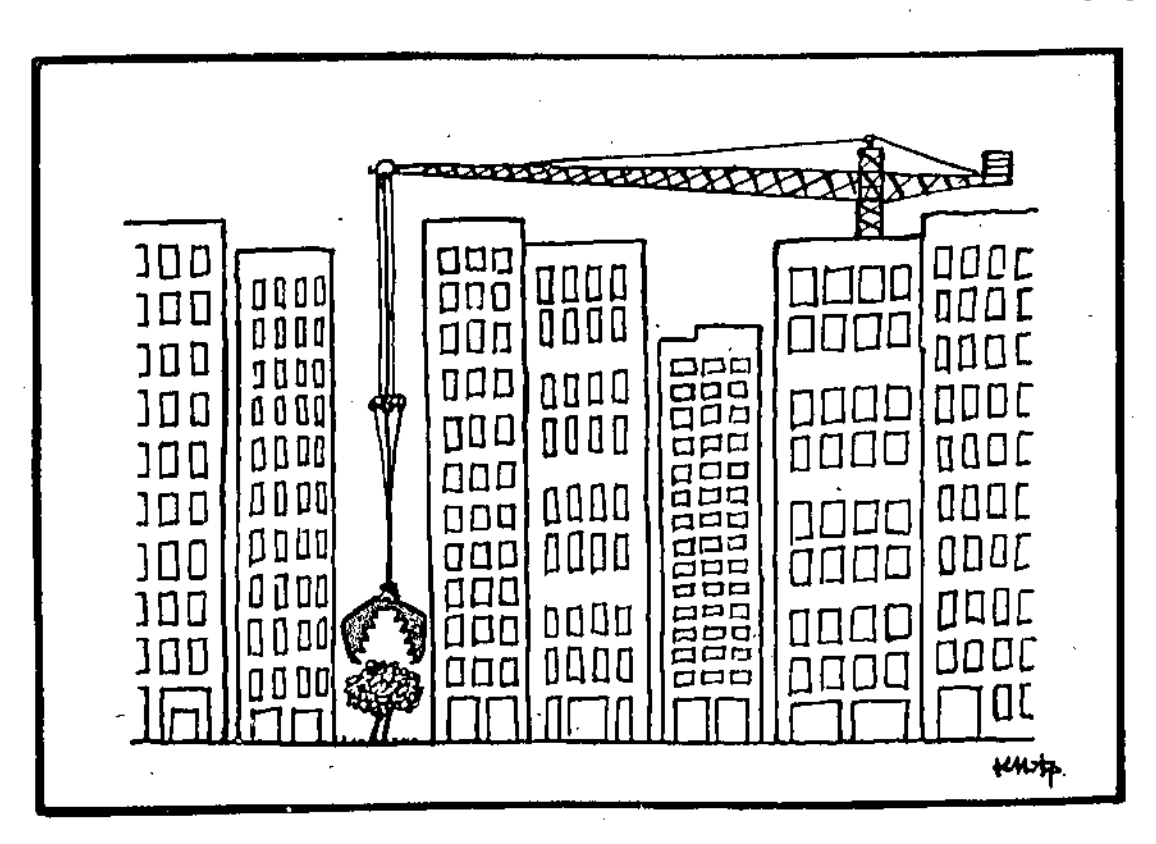
(aus: North American Anarchist, Okt./Nov. 80)

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

Genauer heißt diese Meinung: „*Einige* Menschen müssen die Welt beherrschen!" und wir wissen alle, wer das ist. Die Beherrschung der Natur, die die gegenwärtige soziale Epoche charakterisiert, bereichert eine kleine Minorität der menschlichen Rasse. Wenn der Rest Nutzen daraus zieht, ist das reiner Zufall: Wenn nicht, hat er Pech gehabt. Egal was geschieht, wir haben wenig zu sagen (außer in revolutionären Zeiten). Die meisten von uns beherrschen gar nichts.

Aber gesetzt den Fall, wir hätten eine klassenlose Gesellschaft und damit die Möglichkeit, die Natur zu beherrschen zum Nutzen aller Menschen, würden wir das tun? Die Antwort ist offensichtlich.

Bookchin spricht von „unserem grotesken Ungleichgewicht mit der Natur." Was heißt „Ungleichgewicht"? Die Kakerlake gibt es an die 300 Millionen Jahre, und es hat ganz den Anschein, als würde es sie immer geben, ohne daß das die Ökosphäre störte. Aber wie sich auch ein Lebewesen dieser Art Bookchin darstellen mag, für mich hat das Leben einer Kakerlake wenig Attraktivität.



Aber Häßlichkeit wie Schönheit hängen vom Betrachter ab. Vielleicht findet Bookchin ästhetischen Reiz in der Ausbreitung von Krebszellen oder in Vulkanausbrüchen, während er vor einem sterilen Operationssaal oder einem umweltverschmutzenden Rettungsflugzeug zurückschaudert.

„Zugegebenerweise sind sie (Sonnensatelliten, Raumstationen, gigantische Windmühlen) weniger gefährlich für die physische Gesundheit der Menschheit als Kernenergie oder durch fossile Brennstoffe gewonnene." Aber nach Bookchin ist das nicht genug; denn es ist nicht die Revolution, nicht die Schaffung einer egalitären Gesellschaft. Wenn die herrschende Klasse auf allgemeinen Druck und ihre eigenen Interessen reagiert, indem sie die gefährlicheren Formen der Energieproduktion abschafft, so wäre das beklagenswert, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht geändert werden.

Ich bin jedoch anderer Meinung. Wenn die herrschende Klasse endlich gemerkt hat, daß tote Arbeiter keinen Profit bringen, so kann ich dieser Auffassung nur zustimmen: Tote Arbeiter machen auch keine Revolutionen.

Weiter deutet Bookchin zumindest an, daß die Menschheit erst durch ökologische Mißgriffe zu schwerem Schaden gekommen sein muß, ehe sie die hierarchischen sozialen Verhältnisse zerstören wird. Aber Millionen von Menschen haben die Notwendigkeit der Revolution in allen Epochen der Geschichte begriffen, als noch niemand etwas von Ökologie gehört hatte. Ich glaube nicht, daß die Menschen, wenn sie in der vernünftigen Erwartung leben können, nicht plötzlich durch giftige oder radioaktive Substanzen umgebracht zu werden, dadurch plötzlich zu dem Schluß kommen, daß Hierarchie in Ordnung ist.

Bookchin postuliert „die Notwendigkeit, die Bedeutung der affinity-group-Struktur als einer dauernden, familienähnlichen Form auch voll und ganz zu verstehen."

Es ist nicht zu fassen! Kaum daß die Menschen endlich beginnen, aus der einen Form einer ständigen Unterdrückungsinstitution (der Familie) auszubrechen, da macht ein Esel den Vorschlag, eine neue Form zu eta-

ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

blieren. Ist es nicht das, was die Phrase „eine dauernde, familienähnliche Form" meint?

Ich kann es direkt vor mir sehen: Einer affinity group beizutreten, wird genau so wie eine Hochzeit sein. Es wird ein dummes Ritual geben, um die heiligen Bande zu knüpfen, durchgeführt von einem Naturpriester. Jemand wird sich erheben und eine pompöse Ansprache halten mit dem Thema: „Warum die affinity group die Grundlage der anarchistischen Gesellschaft ist!" Jeder Beteiligte wird einen Haufen dummer Versprechen geben, die kein Mensch halten kann. Nachher müssen die Nachbarn ein Komitee bilden, um die Streitereien zu schlichten. Es wird sogar eine Scheidung geben – die rituelle Vertreibung eines nonkonformistischen Mitglieds.

Ich habe immer gesagt, daß ich keine fertigen Antworten besitze, die die Probleme der Bildung neuer Formen des Zusammenlebens lösen könnten. Aber ich nehme es nicht hin, wenn nur die alte Scheiße neu verpackt werden soll. Für mich bedeutet das Prinzip einer freien Gemeinschaft genau dies: Leute leben zusammen, wenn sie wollen; bleiben zusammen, so lange sie möchten; und sie trennen sich, wenn es ihnen gefällt. Zeremonien sind überflüssig, Versprechungen über die Dauer einer Verbindung sind nichts als Lügen, gut gemeint vielleicht, aber trotzdem Lügen.

Ich will das etwas weiter ausführen. Wenn Menschen zu einem bestimmten, klar umrissenen Zweck zusammenleben, dann wird der Zweck selbst die angemessene Struktur der Beziehungen erzeugen. Aber die Beziehungen von Menschen, die auf tiefere Weise miteinander verbunden sind, sind so komplex und veränderlich, daß die Schaffung einer Struktur jetzt über unsere Kräfte geht und es wohl immer tun wird. Viele Menschen werden eine Quasi-Familien-Struktur wählen, aber viele Menschen werden gar keine Struktur vorziehen. Ich denke, die letztere Wahl ist die realistischere. Aber wenigstens ist es konträr zur anarchistischen Auffassung, eine verbindliche Struktur für das menschliche Zusammenleben zu fordern. Andererseits sind Theologen ja immer nur zu bereit, anderen Leuten zu erzählen, wie sie zu leben haben.

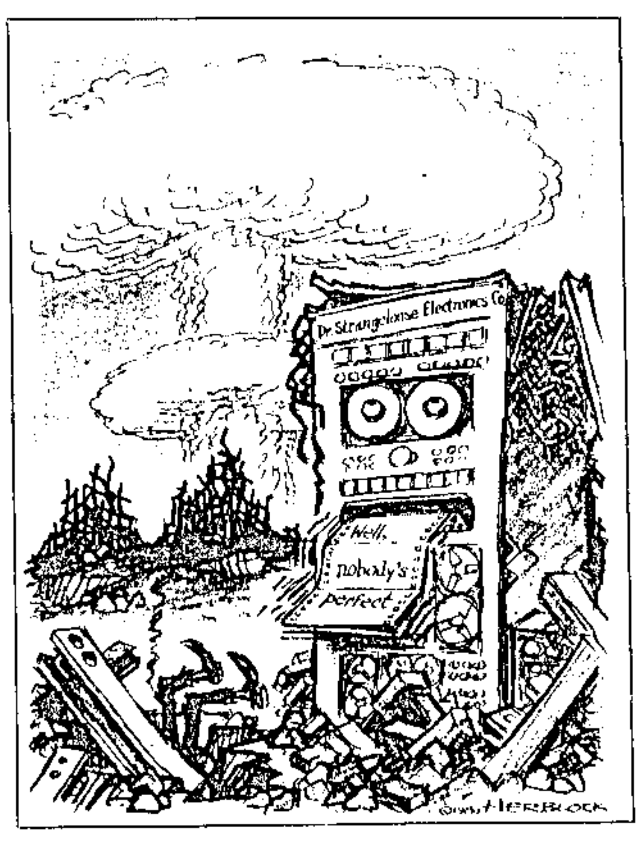
Bookchin sagt, daß anarchistische Politik unverständlich ist „für Millionen von Leuten, die, vereinzelt und vereinsamt, in Diskotheken oder 'Einsame-Herzen-Bars' ihr Leben fristen." Gibt es etwas Befriedigenderes als voll entwickelte Verachtung für Menschen, die es vorziehen, anders zu leben, als man selbst als einzig richtig erkannt hat? Wie man sich fühlt, wenn man auf diese Idioten hinabschaut von der Höhe des eigenen Befehlsstandes, von der Höhe des eigenen geistigen und politischen Bewußtseins! Ja, da fühlt man sich ... auch wenn die Luft etwas dünn und der Wind etwas kalt ist, und der Abschaum da unten deine Sorge um seine geistige Zurückgebliebenheit nicht zu schätzen weiß. Ich glaube, es ist an der Zeit, nach unten zu gehen und ein paar Köpfe zusammenzuknallen!

Persönlich kann ich nur dazu sagen, daß es bedauerlich ist, daß die Prophetentradition nicht mit den hebräischen Stämmen ausgestorben ist. In gewisser Weise ist das Prophetiemotiv sogar noch schlimmer als das Profitmotiv.

Bookchin preist „die Ideale einer neuen Welt ..., in der Massen wieder Individuen und natürliche Ressourcen wieder Natur werden, beide respektiert wegen und in ihrer Einzigartigkeit und Spiritualität." Natürlich, zur Zeit werden Massen zu Individuen ... nur nicht auf die Art, die Bookchin gefällt („vereinzelt in Diskotheken und Einsame-Herzen-Bars").

Aber das ist ein trivialer Einwand. Gehen wir an die Wurzeln dieser „Einzigartigkeit und Spiritualität". – Müssen wir erst ein Gebet sprechen, ehe wir jede einzigartige Pflanze oder jedes einzigartige Tier essen ... oder geben wir das Essen auf? Soll jeder Sonnenenergiesatellit einen eingebauten Altar enthalten? Muß die Spritze mit dem lebensrettenden Medikament vor Gebrauch gesegnet werden? Muß jeder Start eines Raumschiffs von einer Lesung von Genesis 1,1 begleitet werden? Was ist das alles anderes, als ein weiterer Versuch, aus der menschlichen Existenz ein Mysterium zu machen! Was ist das alles anderes, als eine weitere Garnitur „anarcho-spiritualistischer" Ketten, die den menschlichen Ehrgeiz fesseln sollen! Mir scheint, wenn jemand etwas fordert, was die anderen befolgen müssen, dann hat er das anarchistische Ziel – das Ziel unbegrenzter Freiheit – aufgegeben.

Die Menschheit kann nicht halb Sklave (der absichtslosen Kräfte der Natur) und halb frei sein (von der Herrschaft des Menschen über den Menschen). Wir können nicht in der materiellen Welt frei sein, während wir uns vor einer Geisterwelt beugen, die wir in unseren Köpfen herumtragen. Alle diese geistigen Straßen führen zu



ÖKOLOGIEDISKUSSION IN AMERIKA

einem bekannten Endziel, und dessen Name ist Jonestown ....*

Wir lehnen Verehrung ab wie jede andere Form von Servilität. Wir verlangen den Himmel auf Erden, im Sonnensystem, in der Galaxis, im Universum. Ob wir gewinnen oder verlieren, wir lassen uns nicht mehr mit theologischem Scheißdreck abspeisen als Ersatz für das, was wir wirklich wollen. Aber zumindest ich meine, daß wir gewinnen.

*) Am 18.11.1978 begingen die Anhänger des US-amerikanischen Sektengründers Jones in Jonestown, Guayana, Massenselbstmord.

ANMERKUNGEN EINES BETROFFENEN:

Als ich den vorstehenden Artikel gelesen hatte, war mein erster Gedanke: „Entweder ich oder Frank Stevens ist bekloppt." Mir schien Murray Bookchins Artikel vernünftig zu sein, weil er den prekären Zustand der radikalen ökologischen „Bewegung" in den USA deutlich macht, die seiner Meinung nach an der schlüpfrigen Grenze eines „Gesundungsprozesses" entlangtorkelt, der direkt in die Arme des kapitalistischen Systems führt. Als Anarchist hat Bookchin sehr recht, auf die Gefahren von „Ökostars", „Ökotechnokraten", „alternativem Big Business", radikalen „Managern" und mediengesteuerten „Führern" hinzuweisen. Für Libertäre und Anarchisten sind die Gefahren der Hierarchie und der Abhängigkeit von Experten (politische, technologische und sonstige) selbstverständlich, aber jenen „Ökoaktivisten", die wahrscheinlich niemals mit anarchistischen Ideen in Berührung gekommen sind, kann Bookchins Darstellung sehr wohl die Augen geöffnet haben.

Was ich persönlich interessant gefunden habe, waren seine Bemerkungen zur „Dezentralisation" und zu den „affinity groups". Im ersten Fall weist er darauf hin, daß eine der geliebtesten anarchistischen Ideen — die Dezentralisation — dazu mißbraucht werden kann, den absterbenden Kapitalismus zu stärken. Zur Zeit wird die „Mitbestimmung" der Arbeiter zu genau diesem Zweck sowohl in „sozialistischen" als auch nichtsozialistischen Ländern benutzt, und es gibt keinen Grund anzunehmen, daß sich der Kapitalismus nicht auch die Dezentralisation einverleiben würde, wenn die Notwendigkeit dazu bestünde. In anderen Worten: Pseudo-Dezentralisation kann dazu benutzt werden, die Distanzierung von den gegenwärtigen Machtstrukturen zu verhindern, wie die Pseudo-Mitbestimmung bereits dazu benutzt wird, die Distanzierung vom kapitalistischen Produktionsprozeß zu verhindern.

Bookchins Erwähnung der „affinity groups" verdient ebenfalls Beachtung, weil in Deutschland jede Diskussion der grundlegenden anarchistischen Organisationsformen fehlt. Er bezeichnt die „affinity-groups" als „dauerhaft" und „familienähnlich". Ob dies richtig ist oder nicht, mag eine Frage sein, jedoch steht es fest, daß eng verknüpfte Gruppen von autonomen Individuen mit klaren politischen und sozialen Zielen oft wichtige Mittel für den anarchistischen Fortschritt waren. Aus Raummangel muß ich dies Thema auf ein anderesmal verschieben, aber ich hoffe, daß jeder, der an dieser Problematik interessiert ist, ein paar Worte an den „GALGENVOGEL" schreibt.

Um auf Frank Stevens zurückzukommen: Was mich am meisten ärgerte, waren die zahlreichen Widersprüche und außerdem, daß er Bookchin beschuldigt, hinter einem Schild plausibler Sprüche ein anarchistisches ökologisches Dogma zu verbergen, während er selbst keineswegs von Dogma und Sprüchen frei ist. Außerdem ist Stevens Artikel nicht einfach eine Antwort auf Bookchins Brief, sondern ein verschleierter Angriff auf die Ökologiebewegung insgesamt; denn wenn jemand einen „Guru" erledigt, dann trifft er auch alles, was dieser repräsentiert.

Ein paar Beispiele sollten reichen:
Stevens beginnt damit, daß er die Existenz einer Ökologiebewegung bezweifelt. Seiner Meinung nach ist die „Ökologiebewegung" eine Mischung „verschiedenster Leute, die aus den verschiedensten Motiven handeln ..., was beinhaltet: Politiker als Macher? Firmen, die Profit dadurch machen, daß sie den Dreck beseitigen, den andere Firmen erzeugt haben? Wohlhabende Wohngebiete, die klein und exklusiv bleiben wollen? Jäger und Angler? Arbeiter, die Opfer ihres Arbeitsplatz- und Nachbarschaftsdreck sind? " und „tatsächlich aber sehen sich die meisten dieser Menschen keinenswegs als Teil einer sozialen Bewegung." Die Folgerung ist hier, daß die Ökologiebewegung überhaupt nicht als „Bewegung" existiert, aber nirgendwo definiert Stevens, was für ihn eine „Bewegung" ist. Bookchin andererseits nimmt die Existenz einer Bewegung an und hat den Brief in der Hoffnung geschrieben, daß bestimmte Kategorien, die Stevens erwähnt, von der Mehrheit der Ökoaktivisten abgelehnt werden und so die Bewegung als radikale Kraft erhalten.

Gleichzeitig greift Stevens die Ökologie an, indem er fragt, ob „der abstrakte Begriff ‚Ökologie' in irgendeiner Weise mehr als jeder andere abstrakte Begriff" ist. Wo gehört nach diesem Kriterium der Anarchismus hin, wenn alle Versuche, das Verhältnis der Menschheit zum Universum zu beschreiben, als bloße Abstraktionen abgetan werden? Immerhin räumt er ein, daß es ökologische Fragen gibt (zweifellos abstrakte), aber daß die verbreitetste Art, diese Fragen anzugehen, die der „theologischen Ökologie" ist (seine Terminologie). Dann schließt er messerscharf: Wie alle guten Anarchisten wissen, ist Theologie ein großer Quatsch, und deshalb ist auch die „theologische Ökologie" so irrational wie jede andere Theologie.

Nachdem Stevens den Ausdruck erfunden hat, beschuldigt er Bookchin, diese „theologische Ökologie" zu verkaufen, die er definiert als „die Betrachtungsweise, die es als das elementare Übel der kapitalistischen Gesellschaft ansieht, 'des Menschen Wünsche auf die Welt zu konzentrieren'." ***Nach dieser Ansicht folgen „alle Formen der Beherrschung des Menschen durch den Menschen aus der Beherrschung der Natur durch den Menschen."*** Bookchin jedoch nennt seine Ökologie „soziale Ökologie" und definiert sie als „die Überzeugung, daß jede Beherrschung der Natur aus der Beherrschung des Menschen durch den Menschen folgt." Für mich gehen Stevens' Beschuldigungen etwas daneben.

Nachdem er die Ökologiebewegung erledigt hat, wendet sich Stevens dem Feind Nr. 1 der Menschheit zu, nicht dem Menschen selbst, sondern der Natur. Er sieht die Beziehung zwischen Mensch und Natur als darwinistischen Kampf zwischen Gut und Böse. Die blinde kriminelle Natur und der Mensch tragen eine Schlacht um die totale Beherrschung dieses Planeten aus, und nur einer kann gewinnen. Stevens ist natürlich für den Menschen. Er rechtfertigt dies damit, daß „alle lebenden Organismen ihre Umwelt zu beherrschen versuchen, intelligente Organismen aber dramatisch erfolgreicher dabei sind." Wortgeklingel, fürchte ich. Organismen verändern ihre Umwelt durch ihre bloße Existenz, sie brauchen sie nicht zu „beherrschen versuchen". Die verschiedenen Versuche intelligenter Organismen (d.h. des Menschen) in der Vergangenheit, die Natur zu beherrschen, haben zu unseren gegenwärtigen Wüsten geführt. Wirklich „dramatisch erfolgreich"!

Außerdem meint er, daß die menschlichen Bemühungen, die Natur zu beherrschen, die Chance eines lebenswerteren und längeren Lebens eröffnen". Aber nicht, wenn man zufälligerweise zur Masse der Armen gehört, die in der ökologisch ausgebeuteten Dritten Welt lebt und die 80% der Menschheit ausmacht.

Außerdem: Sollte Stevens' Besorgnis um die Erhaltung von Beherrschung und Kontrolle wirklich Bestandteil einers anarchistischen Standpunkts sein? Gibt es wirklich keine Alternative hierzu? Bookchins' „Harmonie", die ich als gesundes Gleichgewicht zwischen Mensch und seiner Umgebung interpretiere, müßte eine bessere Möglichkeit sein, als zum Zwecke einer abstrakten Verbesserung des menschlichen Lebens die Natur zu verbiegen oder zu zerbrechen.

Tatsächlich geht Stevens so weit, das hirnrissige Argument zu benutzen, „da die Welt in 4 oder 5 Milliarden Jahren ökologisch ausgelöscht sein wird", mache es nichts aus, wenn der Mensch sie in den nächsten 30 Jahren auslöscht. Ein guter Grund, auch nicht gegen die Produktion von Nuklearwaffen und das Anwachsen des Militarismus zu sein.

Schließlich: Wenn Stevens gegen Ökologie, Natur und das Überdauern des Lebens auf unserem Planeten ist, wofür ist er dann? „Freiheit und Überfluß, Gleichheit und Luxus, Selbständigkeit und Vergnügen sind das, was *wir* wollen" und selbstverständlich Unsterblichkeit. Als Anarchist kann ich mit Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit sympathisieren, aber was haben wir mit seinem „amerikanischen Traum" zu tun? Ich frage mich nur, wie Frank Stevens bei der letzten Präsidentenwahl gewählt hat.

Weitere Kommentare zu den Artikeln von Bookchin und Stevens sind sehr willkommen.

Romachkin



Phil Billingsley

Die japanischen Anarchisten

Als Broschüre erschienen bei der anarchistischen Gruppe Leeds/England (Direct Action Pamphlet No. 4)

1) Nachrichten aus Rußland

Um die gesellschaftliche Atmosphäre zu verstehen, in der Nachrichten von russischen Terrorakten aufgenommen wurden, muß man zunächst die politischen, sozialen und ökonomischen Gegebenheiten verstehen, in welchen diese Atmosphäre hatte entstehen können. Die Ära der „Moderne" hatte mit der sogenannten „Meiji-Restauration" des Jahres 1868 begonnen, bei der ein Bündnis aus Militär und Unternehmertum das regierende Feudalsystem stürzte und Japan vom Weg des Wettbewerbs mit westlichen Ländern abbrachte; dies allerdings unter Aufrechterhaltung der kaiserlichen Erbfolge als Symbol für den Fortbestand der traditionellen konfuzianischen Tugenden.

Die neu eingesetzte Regierung war nicht unabhängig. Es gab keine Wahlen, kein Recht auf Versammlungsfreiheit noch auf Bildung von Parteien oder Verbänden, während gleichzeitig ein Programm für eine eilige Industrialisierung des Landes aufgestellt wurde.
Bildung und eine berufliche Ausbildung waren vor 1868 das Privileg des Adels und dies blieb auch jetzt weitgehend so. Das Ergebnis war, daß die gebildete Oberschicht fast ausschließlich aus ehemaligen Samurai bestand.

Die Arbeiter waren aufgrund der Gesetzessituation nicht in der Lage, sich öffentlich zu organisieren und behielten größtenteils ihre bäuerlichen Merkmale bei, nachdem sie gezwungen waren, aufgrund des anlaufenden Industrialisierungsprogramms der Regierung in die Städte zu ziehen (vor der „Meiji-Restauration" war Japan jahrhundertelang völlig agrarisch).

Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß seit der Ausprägung des Feudalsystems im 16. Jahrhundert fast alle Ausländer gewaltsam ausgewiesen worden waren, und es mit Ausnahme einer kleinen holländischen Handelsstation keinen Kontakt zur Außenwelt gab. Diese Isolation wurde erst im Jahre 1854 durchbrochen, als die Amerikaner (wie man es erwartet hatte) die Regierung unter Ausübung militärischen Drucks zwangen, das Land für Handelsbeziehungen zu öffnen. Aus diesem Grund gab es für die Entwicklung progressiver Ideen vor dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts praktisch keine Möglichkeit.

Dies also war die Lage. Nach 1868 wurden die Türen des Landes weit geöffnet. „Wissen soll jetzt aus aller Welt herbeigebracht werden, um zur Stärkung der neuen kaiserlichen Politik beizutragen", hieß es.

In dieser ungestümen Zeit kamen einige wenige Intellektuelle in Berührung mit den Ereignissen in Europa zur selben Zeit und hörten von den Aktivitäten der Narodniki und der nihilistischen Terroristen in Rußland. In der Zeit 1882 bis 1883, als diese Aktivitäten der Ermordung des Zaren Alexander II folgten, waren drei Bücher der Nihilisten in Japan erschienen.

Gleichzeitig in der Folge der Etablierung des Nationalen Reichstags im Jahre 1881, wurde die erste anarchistisch beeinflußte Gruppe, die „Orientalische Sozialistische Partei" gegründet. Durch den Druck seitens politisierter Intellektueller war die Regierung gezwungen worden, einige Reformen durchzuführen; der Konterdruck der Regierung zwang aber die OSP, sich im Jahre 1883 selbst aufzulösen.

Zuvor gab sie aber noch ein Papier heraus, das direkte Aktionen und weitere Aktivitäten befürwortete. Die Gruppe hatte nicht wie eine Partei im üblichen Sinne einen Vorstand oder Präsidenten. Die kurze Schilderung ihrer Ziele zeigt die Beeinflussung ihrer Mitglieder durch die russischen Revolutionäre:

„Die Regierung sollte umgehend abgeschafft werden, da sie der Ursprung allen Übels ist. Der Tag, an dem die Regierung verschwindet, wird auch der Tag sein, an dem der Weg für eine wahrhaft zivilisierte Welt sich öffnet."

Die nachfolgende Unterdrückung der keimenden Bewegung durch die Regierung zwang die sozialistische Bewegung Japans, in den Untergrund zu gehen und sich dort erst einmal die Wunden zu lecken, während die Intellektuellen die unzähligen Möglichkeiten für die praktische Umsetzung ihrer Ideen debattierten.

Etwa im Jahre 1904 hatte der Anarchismus den Standpunkt des nihilistischen Gedankenguts, des „politischen Mords" als Allheilmittel für revolutionäre Tätigkeit, eingenommen.

Die beiden Begriffe meinten zunächst ein und dasselbe. Jedoch tendierte die sozialistische Bewegung Japans stets mehr gegen Gewaltanwendung als Mittel revolutionärer Politik und wandte sich so schließlich gegen die russischen Terrorakte. Insbesondere trat diese Haltung nach dem japanischen Sieg über Rußland im Krieg 1904-1905 hervor, wo es schien, als befänden sich die Sozialisten in einer instinktiven Abwehrhaltung gegen die schwierige Situation.

Dies war eine Zeitspanne, die von einer relativ ruhigen politischen Situation gekennzeichnet war, in der die Regierung ein allgemeines Schulrecht einführte



und es den liberalen und gemäßigten Gruppierungen schließlich gelang, sich im japanischen Reichstag zu etablieren.

Als Folge liberalisierte sich während der nächsten zwei Jahrzehnte die sozialistische Bewegung in Japan.

2) Überzeugungen

Die sozialistische Bewegung in Japan entwickelte sich nicht in einer Atmosphäre orientalischer Zugeknöpftheit. Es hatten sich in Europa einige Ereignisse eingestellt, die der japanischen Regierung Sorgen bereiteten.

Die Ausweitung der intellektuellen Revolution in Rußland nach 1880 und die Aktivitäten der Sozialrevolutionäre, die Gründung der zweiten Internationale und die darauf folgende Gefangennahme Bakunins, die großen Dockerstreiks in England im Jahre 1889, die Gesundung der französischen Arbeiterbewegung nach dem Fall der Pariser Commune, die gewaltsame Einführung der Sozialistengesetze in Deutschland, nachdem das Parlament von Sozialisten durchsickert worden war, dies alles brachte die japanische Regierung auf den Horchposten.

Das sofortige Ergebnis war die Verabschiedung eines „Gesetzes zur Gewährleistung des politischen Friedens" im Jahre 1900, in dessen Folge die Gewerkschaften verboten wurden. Es schloß sich eine brutale Inquisition und schwere Schläge gegen die politischen Dissidenten an.

Die letzten Jahre des Lebens von Kotoku Shusui reflektieren diese Zeit. Kotoku war ein ehemaliger Samurai ausländischer Herkunft, der mit einer populistischen Politik liebäugelte, seine Arbeit und Ideen auf dem Land umsetzen wollte und schließlich eine Volksrevolution anstrebte.

Drei Faktoren beeinflußten ihn schließlich zu einem Gesinnungswandel und zur Hinwendung zum Anarchismus.

Der erste war seine Verurteilung zu fünf Monaten Gefängnis, weil er eine japanische Übersetzung des „Kommunistischen Manifests" und einen Artikel, in dem er die russischen Sozialrevolutionäre lobte, gedruckt hatte.

Der zweite war der „blutige Sonntag" in St. Petersburg im Jahre 1905 und der dritte und interessanteste, war seine Korrespondenz und Freundschaft mit dem alten kalifornischen Anarchisten Albert Johnson.

Bei einem Besuch in San Francisco kurz nach dem großen Erdbeben im Jahre 1906 überzeugte ihn schließlich die gemeinschaftliche Art und Weise, in welcher die Menschen dort mit der Katastrophe fertig zu werden suchten. Auf Einladung Albert Johnsons blieb er dort, um die revolutionären Ideen zu studieren und bekam bald ein deutliches Bild von der Möglichkeit einer anarchistischen Gesellschaft.

Hauptsächlich wurde Kotoku jetzt von der IWW (Industrial Workers of the World) beeinflußt, die durch direkte Aktionen die wirtschaftliche Macht des kapitalistischen Staates brechen wollte; ein Prozeß, der seinen Gipfel im Generalstreik, der Endphase des bewußten Arbeiterkampfes, finden sollte. Die Regierung wollte man sodann durch die Gewerkschaften ersetzen und die ganze Welt schließlich in einem riesigen Gewerkschaftsverband konföderieren.

Die japanischen Sozialisten unterlagen Marxens taktischem Fehler, die Arbeiter könnten in einigen hochentwickelten Staaten die Revolution auch durch parlamentarische Mittel herbeiführen, was zu einem Rutsch ins sozialdemokratische Gedankengut führte.

Vorstellbar ist der Schlag ins Gesicht dieser Taktik, als Kotoku mit der Überzeugung zurückkehrte, daß die Sozialdemokratie bereits versagt hatte und daß nach seiner Vorstellung nur die direkte Aktion der Anarchisten das einzige Mittel war, mit dem die Arbeiter ihre Ziele realisieren konnten.

Kotoku und die 'Volksassoziation', die sich um ihn gebildet hatte, waren der Mittelpunkt linksradikaler Politik seit 1900, wenngleich die Gruppe durchaus offen war und keinerlei feste Doktrin kannte und so auch so seltsame Ansichten wie die der christlichen Sozialisten akzeptierte. Die Flexibilität fand die Gruppe in gemeinsamer Opposition gegen die Kriegspolitik der Regierung.

In der folgenden Zeit transformierte sich die sozialistische Bewegung Japans weg von Theorieexperimenten mit revolutionärer Ideologie hin zur Beschäftigung mit dem komplexeren Problem, eine wirksame und schlagkräftige Arbeiterorganisation zu schaffen. Die verschiedenen Ansätze, das Problem zu lösen, können in etwa mit den doktrinären Rivalitäten in Europa zur selben Zeit verglichen werden.

Während Kotoku einen Versuch unterstützte, eine sozialistische Zeitung zu schaffen, die allen Richtungen Sprachrohr sein sollte, verurteilte er gleichzeitig die Agitation für ein allgemeines Wahlrecht und Wirtschaftshilfen, die niedrig bezahlten und arbeitslosen Arbeitern zugute kommen sollten.

Er schlug stattdessen einen direkten Angriff auf die Beschränkungen der Freiheit der Arbeiter in Bezug auf die ökonomischen und politischen Bedingungen vor. Damit meinte er die politische Einmischung zu zersetzen und das Arbeiterbewußtsein durch die Unterminierung der Autorität zu stärken, um so eine gänzlich freie Umgebung zu schaffen, in der die individuelle Notwendigkeit die Prinzipien und persönlichen Wünsche des Einzelnen bis zur Revolution begleiten könne.

Die apokalyptische Zerstörung der Gesellschaft, wie er sie anstrebte, würde es zulassen, die natürlichen Möglichkeiten des freien Menschen zu entwickeln. Kotuku berief sich hierbei auf Bakunin:

„Wir müssen diese impotente und sterile Welt von unten nach oben stürzen ... wir müssen unsere Umgebung reinigen und sie völlig den Bedingungen anpassen, in denen wir leben; denn die unwirksame soziale Weltordnung korrumpiert unsere Instinkte und unseren Willen, und sie bindet unsere Herzen und unsere Intelligenz. Die soziale Frage kann primär erst gelöst werden auf der

Grundlage einer gestürzten Gesellschaft."

Zu diesem Zeitpunkt jedoch bis zum Beginn des Krieges 1914-18, war der japanische Anarchismus nicht viel mehr als geistige Masturbation ohne Praxis.

Im September 1906 erschien eine neue Zeitschrift, die *„Ausblicke der Revolution"*, die sich gänzlich mit revolutionären Attentaten und gewaltsamen Revolutionen befaßte. Ebenfalls wurden Artikel über westliche anarchistische Theorie und Praxis mit Biographien der westlichen Theoretiker publiziert.

Die Überschriften der ersten Ausgabe lauteten z.B. *„Geheime Bombenwerkstätten"*, *„Anarchismus in Spanien"*, *„Die Zaren in der Hölle"*, *„Revolutionäre Helden – M.Bakunin"*.

Die Zeitschrift erschien in zehn Ausgaben und die hauptsächliche Wirkung des Blattes war, daß die Ideen Bakunins und Kropotkins verbreitet wurden. Die Zeitschrift hatte sowohl zu den Revolutionären in Rußland als auch zu chinesischen Anarchisten Kontakt. Zunächst war der Verkauf der Zeitschrift sehr gering und der erste wirkliche Durchbruch zur Arbeiterfront gelang auf dem Treffen der japanischen sozialistischen Partei, die bisher stets von den Gemäßigten kontrolliert worden war, die „alles taten, um den Sozialismus innerhalb der Möglichkeiten der Gesetze zu erreichen."

Im Februar 1907 kam man jedoch allgemein überein, die Bestrebungen in Richtung Sozialismus mit allen notwendigen Mitteln zu unternehmen. Von 62 Delegierten votierten 22 für Kotokus Plattform, die inzwischen eine anarchosyndikalistische Grundlage hatte, und nur 2 Mitglieder stimmten gegen den Antrag, während sich der Rest enthielt. Im Jahre 1908 bestimmten Kotoku und seine Ideen die sozialistische Bewegung.

Das Treffen bildete also den ersten Versuch, die Lücke zwischen den Theoretikern und den Praktikern zu schließen. Die rapide Vorwärtsentwicklung der Sozialisten von diesem Punkt an und die in wachsender Zahl erscheinenden Aufrufe zum Sturz der Autoritäten des Staates provozierten strenge Reaktionen derselben.

Das bezeichnendste der vielen Beispiele, wie die Sozialisten vom Staat unterdrückt wurden, war *'Lese-Majeste'* im Jahre 1910. Kotoku und mehrere andere Anarchisten wurden verhaftet, der Mordverschwörung gegen den Kaiser bezichtigt und im Jahre 1911 exekutiert. Kotoku hinterließ in seinem Testament einen Aufruf an zukünftige Sozialisten:

„Die fortschreitende Entwicklung des Wohlergehens der Arbeiter im ganzen gesehen wird wenig wirklichen Freiraum schaffen, wenn dieser Umstand nur durch die Parlamente gewährleistet wird.

Die Angelegenheiten der Arbeiter müssen durch die Arbeiter selbst geregelt werden."

Noch waren die notwendigen Bedingungen für einen konstruktiven, gewaltsamen Ausbruch, die dieser Aufruf enthielt, in Japan nicht gegeben.

Die positivste Wirkung der Repression durch die Regierung war ein größerer Zusammenhalt der linken Intellektuellen.

Alle existenten sozialistischen Publikationen wurden verboten, aktive Genossen im ganzen Land wurden eingesperrt, Zeitungen und Zeitschriften bekamen allesamt Druckverbot, die Versammlungsfreiheit und die Freiheit der Rede wurden gänzlich eingeschränkt. Das Ergebnis war aber trotz allem eine Annäherung aller Linksgesinnten und ein allgemeines Streben nach Klärung der eigenen Position und der politischen Perspektiven. Die Bewußtheit der Notwendigkeit, die unzähligen Ideen auf einen festen Sockel zu setzen, wuchs immens.

Nach der Hinrichtung Kotokus wurde *Osugi Sakae* zum Protagonisten der libertären Ideen. Osugi verbrachte fast 1 1/2 Jahre im Gefängnis, nachdem er im Jahre 1908 an einem weiteren Beispiel für die staatliche Repression, der *„Aktion Rote Fahne"* teilgenommen hatte und gefaßt worden war.

Im November 1910 wurde er entlassen. Früher war er sehr stark von den Gedanken Max Stirners beeinflußt gewesen, obwohl er sich stets darüber im Klaren gewesen war, daß es eine Art soziale Dimension zwischen den Individuen geben müsse, und er zu dem Schluß kam, daß *„es nur einen Lebensweg des Einzelnen gab: die Aktion; und daß die einzige Realität die Unterdrükkung ... die einzige bedeutsame Aktion aber der Widerstand war."*

Die Geschichte Osugis ist jedoch erst in der nächsten Phase dieses Berichts von Wichtigkeit.

Erwartungsgemäß gab der Kriegsbeginn 1914, den Japan auf der glücklichen Gewinnerseite führte, Anlaß zu allerlei Konflikten unter den linksradikalen Intellektuellen, wie dies auch in Europa geschehen war, und praktisch bedeutete diese Krise ein vorläufiges Abschmelzen der sozialistischen Bewegung in Japan in den nächsten paar Jahren, obwohl Osugi eifrig daran arbeitete, seine Anarchosyndikalismustheorie zu entwickeln.

Der chinesische Anarchist Ba Jin (Pa Chin) ist einer von 64 chinesischen Schriftstellern, die ein PEN-Zentrum in China bilden. In der PEN-Charta werden sie aufgefordert, *„jede Art von Unterdrückung der Meinungsfreiheit im Land, in der Gesellschaft und in der Welt zu bekämpfen ..."*



(Pa Chin in „früheren Jahren")



3) Die Entwicklung der Arbeiter vom Anarchismus zum Anarchosyndikalismus

Wie die Überschrift andeutet, begann jetzt eine Zeitspanne, in der das Arbeiterbewußtsein fester und bedeutender wurde. Wie dies auch in Europa geschehen war, hatte der Krieg wirtschaftliche und industrielle Expansionen zur Folge, und zum weiteren Verständnis der sozialen, politischen und ökonomischen Atmosphäre ist es wieder notwendig, die Situation zu begreifen, in der sich der Anarchismus zum Anarchosyndikalismus transformierte.

Das erste erwähnenswerte Ereignis war eine Rebellion gegen die Regierungspolitik; die *„Reis-Unruhen"* des Jahres 1918. Der Aufschwung durch den gewonnenen Krieg, der ganz offen von Profitmachern gefördert wurde, hatte zu einem ständig steigenden Preis für Reis geführt. Für die Nation, die voll in der industriellen Entwicklung steckte und deren städtische Arbeiterschaft anwuchs, verursachte dies eine ernste Ernährungskrise.

Unruhen und Krawalle fanden während drei Wochen des *„heißen Augusts"* in 180 Städten und Dörfern innerhalb des ganzen Landes statt. Armeetruppen wurden herbeigezogen und viele tausend Teilnehmer wurden verhaftet. Die unmittelbare Wirkung der Unruhen war der Fall der gegenwärtigen Koalitionsregierung und der Aufstieg einer konservativen Regierung, die 'Ruhe und Ordnung' herbeibeschwor. Japan behielt die Aufschwungtendenz, die durch den Krieg verursacht worden war, bei. Der Kapitalismus weitete sich unverschämt schnell aus und folglich vergrößerte sich die Lücke zwischen arm und reich. Als schließlich die wirtschaftliche Depression kam, war die Wirkung ähnlich verheerend wie in Europa.

Viele Industriebetriebe waren gezwungen zu schließen und Arbeitslosigkeit verbreitete sich überall.

Die Arbeiter waren gezwungen zu streiken, aber nicht für äußerlich positive Vorteile wie höhere Löhne, sondern gegen die Erniedrigung von Löhnen und gegen Massenentlassungen durch die Unternehmer.

Auf diesem Wege erreichte ungewollt die Fluktuation der Auswirkungen des kapitalistischen Systems, was den linken Theoretikern nicht gelungen war: blutige Aderlasse und politische Konflikte, die die Lage verschärften.

Eine statistische Untersuchung der Arbeitskonflikte in den Jahren 1916-18 zeigt eine genaue Übersicht des schließlichen Erwachens. Die Untersuchung zeigt einen ca. 7fachen Zuwachs an Arbeitern, die an Streiks und Arbeitskämpfen teilnahmen; von 108 Streiks, an denen 8413 Arbeiter im Jahre 1916 teilnahmen, wuchs die Zahl auf 417 Streiks mit 66457 Teilnehmern im Jahre 1918 an.

Mit dem Anwachsen der bewußten Arbeiterklasse erhielten die linksradikalen Intellektuellen die ermutigenden Nachrichten von der erfolgreichen Revolution in Rußland. Die neuerliche Unterdrückung durch die japanische Regierung traf auf ein völlig verändertes Umfeld, als dies in den Jahren vor dem Krieg gewesen war.

Im Februar 1920 löste die konservative Regierung das Repräsentantenhaus auf und zerstörte somit die Hoffnungen der gemäßigten Linken auf ein allgemeines Wahlrecht. Die Regierung gab für ihre Entscheidung folgende Begründung:
„Das allgemeine Wahlrecht untergräbt die Stabilität des Klassensystems und beschwört eine moderne, soziale Organisierung der Gesellschaft, die sich mit der Tradition des Landes nicht vereinbaren läßt."

Als diese Bedingungen für einen offenen Konflikt geschaffen waren, begann der Kampf zwischen Kapitalisten und Arbeitern.

Die Gesamtzahl der Gewerkschaftsgruppen wuchs in dieser Zeitspanne wie ein Pilz aus dem Boden; sie steigerte sich von 107 im Jahre

Mother Earth, February 1911



Threatened Execution of Socialists and Anarchists in Japan.

Freedom, December 1910

PROTEST MEETING
SOUTH PLACE INSTITUTE
Thursday next, December 8,
J. F. GREEN in the Chair.
Herbert Burrows, S.D.P. John Turner.
Harry Dubery, I.L.P. A. Aladin. J. Tochatti.
Mrs. Murray. Harry Boulter.

LA NOUVELLE AFFAIRE FERRER

Le Procès de Tokio

Comment sont jugés les Vingt-Six Révolutionnaires inculpés

QUELQUES-UNS DES CAMARADES INCULPÉS

L'Humanite, December 17,1910

Freedom
JOURNAL OF ANARCHIST COMMUNISM

KOTOKU'S LIFE AND WORK

Freedom, February 1911

REAKTION DER INTERNATIONALEN PRESSE AUF DEN PROZESS GEGEN DIE JAPANISCHEN ANARCHISTEN

1918 auf 273 im Jahre 1920. Angemerkt sei, daß es noch immer illegal war, eine Gewerkschaft zu gründen und dies blieb auch bis 1926 so. Die Arbeiterorganisationen fanden sich deshalb unter Namen wie „Vertrauensleutegesellschaft" und „Gerechtigkeitsgesellschaft" zusammen. Eine Organisation namens „Gesellschaft der Freunde", die 1912 begann, zwischen Kapital und Arbeit zu vermitteln, verwandelte sich nun in eine reine Gewerkschaft und widmete sich ganz dem Interessenkampf der Arbeiter.

Osugi und seine Gruppe von Anarchisten übten großen Einfluß über die Druck- und Zeitschriftengewerkschaft aus.

Im großen Streik in den Kawasakidocks in Kobe waren 35000 Arbeiter beteiligt; das ist keine kleine Zahl, bedenkt man, daß die „industrielle Revolution" keine 6 Jahre alt war.

Die Polizei attackierte die Arbeiter mit ihren traditionellen Säbeln. Das Resultat war ein getöteter Arbeiter und unzählige Verletzte. Trotzdem übernahmen die Arbeiter die Docks und hielten sie mehr als einen Monat besetzt, bevor sie sich freiwillig zurückzogen und die Arbeit wieder aufnahmen.

Streiks dieser Größenordnung verbreiteten sich nun über ganz Japan; bei allen Streiks waren nachweislich die Anarchosyndikalisten in vorderster Linie.

Osugis Einfluß wuchs ständig. Er behielt seinen individuellen Anspruch gegen den militanten, kollektiven Anspruch in den Gewerkschaften, den er für notwendig hielt, um die starken zentralistischen Bestrebungen zu bekämpfen, die jetzt von den Bolschewisten in die Sozialistische Partei eingebracht wurden.

Die Ausweitung der Streiks über das ganze Land überzeugte Osugi, daß es jetzt Zeit war, die regionalen Syndikate dazu aufzufordern, den Generalstreik über das ganze Land auszurufen. Osugi schrieb hierzu:
„Der Generalstreik darf nicht als ein deus ex machina angesehen werden, der plötzlich da ist, um alle Probleme zu lösen, sondern er ist der logische Schluß der syndikalistischen Bewegung, eine Tat, die langsam und schrittweise von den Tagesereignissen vorbereitet wird. Wie absonderlich das auch klingen mag, der Generalstreik ist keine Utopie und genau besehen kann seine Möglichkeit nicht geleugnet werden, wenn auch die Generalstreiks in der Vergangenheit oft in ihrer Wirkung versagt haben und dies vielleicht auch zukünftig so sein wird. Die Fehler, die gemacht wurden und gemacht werden, sind der Grundstein für die Erfolge von morgen. Und bald wird die Stunde für einen erfolgreichen Generalstreik kommen."

Im Jahre 1920 wurde auch in Japan eine 1.Mai-Demonstration durchgeführt, die die Geburt einer Gewerkschaftsallianz feierte. Obwohl nur ca. 1000 Arbeiter teilnahmen, war dies eine gewagte Zahl in Anbetracht der politischen Bedingungen, die Versammlungsfreiheit und offizielle Gewerkschaften noch immer nicht erlaubten.



IM JAHR 1911 VERHAFTETE ANARCHISTEN:
(von links nach rechts:)
Heishiro Naruishi, Rikisaku Furukawa, Shyusi Kotoku
Takeshi Okumiya, Seinosuke Oishi, Tadao Niimura
Gudo Uchiyama, Unpei Morichika, Uichiro Niimi
Uiita Matsuo, Takichi Miyashita, Suga Kanno

Im Sommer 1920 gab es einen letzten Versuch, eine Koalition des linken Flügels zu schaffen, aber die absolute Unstimmigkeit bei den Arbeitern darüber, wie das bevorstehende Ende des Kapitalismus, die Bolschewisierung oder Syndikalisierung auszusehen habe, konnte die sozialistische Liga nicht lange am Leben erhalten.

Keine Seite wollte sich festlegen und in der Folge waren die seltsamsten Ereignisse zu beobachten, die mit der Teilnahme Osugis bei der von der Komintern geförderten *„Konferenz der Revolutionäre in Fernost"* in Schanghai im Herbst 1920 begannen und mit dem Bruch der bolschewistisch-anarchistischen Koalition im Jahre 1921 endeten. Osugis individuelle Haltung war mit dem Anspruch des „wissenschaftlichen Sozialismus" seiner Möchtegern-Verbündeten nicht länger zu vereinbaren.

Osugi lehnte jegliche Theorie einer fest eingerichteten Organisation der Arbeiterklasse ab, weil er in ihr eine determinierende Beschränkung der menschlichen Möglichkeiten, sich seine Wirklichkeit jederzeit selbst schaffen zu können, sah.

Seine weiteste Annäherung an eine Organisation überhaupt, war sein Einverständnis mit dem rationalen Planen und Organisieren, wie er es beim Studium des französischen Syndikalismus kennengelernt hatte. Sein politischer Hauptgedanke war die Notwendigkeit einer ökonomischen und politischen, dezentralen Organisation, eines Föderalismus mit der natürlichen Zusicherung, daß jedes Individuum oder jede Gruppe zu jedem Zeitpunkt das Recht habe, den Kontakt zur Organisation abzubrechen.

Weiterhin sah Osugi nicht die Organisierung der Arbeiterklasse durch eine höhere Autorität ein, sondern wollte die Strukturalisierung der Arbeitermacht bis hin zum Generalstreik. Er teilte die Gedanken Sorels über den „sozialen Mythos" des Generalstreiks: *„Die destruktive Natur des Generalstreiks enthält auch seinen moralischen Wert. Die Arbeitenden wer-*



den stimuliert durch den Generalstreik und können sich so durch eine Art moralischer Selbstüberwindung zum endgültigen Kampf aufmachen.
Der Generalstreik enthält deshalb einen der größten moralischen Faktoren unserer Zeit."

Osugis Annäherung zu einer Föderation der Syndikalisten stammte wesentlich daher, daß er in Kropotkins „Gegenseitige Hilfe" erfahren hatte, daß das natürliche Hindernis, das überwunden werden müsse, das unterdrückerische Gesellschaftssystem sei. Insofern war seine Idealisierung der „instinktiven Kreativkräfte der Arbeiter" eine direkte Verbindungslinie zu Kropotkins Ideen.

Die Ziele der individuellen und sozialen Revolution würden sich in der befreiten Umgebung der Syndikate automatisch ergeben, deren „raison d' etre" nur darin lag, den Generalstreik herbeizuführen, den „Schlußakt" der Organisation.

Zwischenzeitlich erreichte die Auseinandersetzung zwischen Bolschewisten und Anarchisten ihren Höhepunkt.

Am Maifeiertag 1921 waren zehntausende japanische Arbeiter auf den Straßen, forderten den Achtstundentag, eine Mindestlohngarantie, Reformen der Wirtschaftsgesetze, das Recht auf kollektive Arbeiterverhandlungen und das Recht der Arbeiter, ihre Industriezweige zu kontrollieren.

Osugi hatte folglich recht, seinen Vorstellungen auch weiterhin treu zu bleiben.

Eine Reihe folgenschwerer Ereignisse führte jedoch zum endgültigen Bruch mit den Bolschewisten.

Beim Treffen in Schanghai wurde Osugi überredet, einen russischen Geldbeitrag zu einer sozialistischen Zeitung in Japan zu akzeptieren. Das Geld traf nicht ein und Osugi fand bald heraus, daß die japanischen Bolschewisten intrigiert hatten, um die Anarchisten von der Mitarbeit an der Zeitung auszuschließen.

Trotz der Zunahme direkter Aktionen während dieser Zeit, verkündete die alte „Gesellschaft der Freunde" ihre Oppositionshaltung gegenüber den Anarchosyndikalisten. Die Organisation begann ab dem Januar 1921, sich mit den Bolschewisten zu einigen.

Trotz allem blieb Osugis starker Einfluß in den Druckergewerkschaften und die Opposition kam in der Herausgeberpolitik der Massenblätter zum Vorschein. Dies war die Lage, bevor es zur endgültigen Konfrontation kam.

4) Das Ende einer Idee

Mit dem Beginn des Jahres 1922 stellte sich der klare Bruch im Kampf um den ideologischen Einfluß auf die Arbeiterklasse heraus. Die Aufmerksamkeit richtete sich auf die bevorstehende Konferenz, die im September selben Jahres in Osaka stattfinden sollte; die *„Konferenz zur Errichtung einer allgemeinen Koalition der Arbeitergewerkschaften".*

Im Juli präsentierten die Bolschewisten ihre Position: „Richtungswechsel hin zur proletarischen Bewegung!"

Bei der Konferenz selbst stand die von den Bolschewisten kontrollierte Gruppe für eine Organisierung unter starker, nationalistischer Zentrale. Die Anarchosyndikalisten bestanden auf einer losen, nationalen Föderation.

Die Debatte spitzte sich auf die Begriffe 'zentralistische Gewerkschaften' oder 'autonome Organisationen' zu, endete aber in einem Gewaltakt der Regierung, die einschritt, sodaß ein Beschluß nicht gefaßt werden konnte. Trotzdem kam später eine Resolution heraus, in der es hieß, die 'zentralistischen Gewerkschaften' seien die richtige politische Lösung.

Dies hielt wiederum die Anarchosyndikalisten nicht davon ab, eine Gegendafstellung im Namen von 19 Organisationen herauszugeben, und sie hielt auch Osugi nicht davon ab, seine Meinung in der nächsten Ausgabe seiner Zeitung zu präsentieren.

Sein Artikel war überschrieben mit 'Gewerkschaftsimperialismus' und bestand aus einer Analyse der kommunistischen 'Moral', besonders Trotzkis materialistischer Rechtfertigung für die Unterjochung im Interesse einer Einheitsfront unter Parteiführung. Seine Opposition gegenüber den Organisationen beruhte auf der Vorstellung, daß die instinktive, gewaltige Antwort der Arbeiter auf die Unterdrückung das wenige an Organisation schaffen würde, das notwendig sei, der Arbeiterbewegung in Japan dienlich zu sein.

Aber es war zu spät.

Die japanische Arbeiterbewegung war von ihrem Weg abgekommen und befand sich auf dem engen Pfad innerer Kontroversen, der unweigerlich in den Reformismus und seine völlige Übernahme durch die Militaristen während der 30er Jahre führte.

Osugi reiste ab, um an der internationalen syndikalistischen Konferenz in Berlin teilzunehmen und reiste von dort nach Paris, um an der 1.Mai-Demonstration 1923 teilzunehmen. Er wurde verhaftet, deportiert und kam im späten Sommer desselben Jahres nach Japan zurück.

Osugi lebte nach der katastrophalen Konferenz von Osaka nicht mehr lange.

Am 1.September 1923 wurde Tokio von einem der verheerendsten Erdbeben seiner Geschichte heimgesucht. Ein Gerücht verbreitete

Osteuropäische Anarchisten, die jetzt in Frankreich leben, haben eine libertäre Zeitschrift gegründet, die sich mit den Ländern des Ostens auseinandersetzt. Sie ist französisch geschrieben und heißt *IZTOK* (eine bulgarische Ausgabe gibt es auch). Für Interessierte: IZTOK, c/o Les Amities Franco-Bulgares, 26 Rué Piat, 75020 Paris, France

(In „Galgenvogel" Nr. 1 haben wir aus dieser Zeitschrift den Artikel über die Streiks in Polen 1970/71 übersetzt)

unter Mithilfe der Polizei rasch in Tokio, es sei ein Komplott zur Errichtung einer kommunistischen Regierung in den Nachwehen des Erdbebens geplant.

In dieser Situation konnte die Polizei Schlägertrupps aufstellen, die die Radikalen aufgriffen. In der ersten Woche der Übergriffe wurde auch Osugi, seine Frau und ihr Neffe zusammen mit vielen anderen bekannten Anarchisten gestellt und in Lynchjustiz ermordet.

Dies signalisierte zusammen mit einer weiteren Aktion, die als der „erste kommunistische Zusammentrieb" in die Geschichte einging und bei der im Juni des Jahres mehr als 50 Kommunisten verhaftet worden waren, das Ende der radikalen Bewegung in Japan.

Zur selben Zeit kündigte die Regierung ihre Absicht an, ein System einzuführen, das allgemeine Wahlen gewährleisten würde. Dies, so dachte man, erlaube es den Gemäßigten an die Spitze der sozialistischen Bewegung zurückzukehren, wo diese jedoch in den Jahren zuvor nie ihre Kraft hatten beibehalten können.

Der Anarchosyndikalismus in Japan aber war praktisch zerschlagen. Die Idee bestand weiter, während sich nationalistische Tendenzen in den späten 30er Jahren ausbreiteten und was dann folgte, ist bekannt: Krieg.

Anmerkungen des Übersetzers:

Durch die Kontakte nach Japan konnte in Erfahrung gebracht werden, daß die japanischen Anarchisten noch bis etwa 1935 weiterarbeiteten. Durch die verheerenden Folgen des 2.Weltkrieges und dessen Ende für Japan durch die beiden Atombomben in Hiroshima und Nagasaki, war dann zunächst keine Bewegung zu verzeichnen. Japan befand sich bald ähnlich der bundesrepublikanischen Entwicklung auf dem Weg des Kapitalismus nach amerikanischem Modell und erst eine Studentenbewegung, wie sie sich auch hierzulande äußerte, konnte dem Anarchismus neuen Auftrieb geben. Heute gibt es in Japan einige Gruppen, deren Stärke und Schwäche etwa den Gruppen in Deutschland vergleichbar sind. Eine der Gruppen hat ein 250 Seiten starkes Buch in englischer Sprache herausgegeben, das allerdings hierzulande nicht erhältlich ist, weil sich bisher kein Verleger dafür gefunden hat, und in dem die Geschichte des japanischen Anarchismus weit ausführlicher in Berichten, Originaltexten und Fotos dargestellt wird.



GUMMIBOMBEN IN TORNESS

Der Bau des Atomkraftwerkes *Torness* in Schottland ist in zweierlei Hinsicht beispielhaft. Einerseits war dort der traurige Vorgang der Spaltung der Anti-Atomkraftbewegung zu beobachten. Als im Mai 1979 anläßlich einer Anti-Torness-Demonstration ca. 300 Leute den inneren Bereich der Baustelle besetzten, beschloß die Mehrheit (ca. 1500), diesen Schritt nicht mitzumachen. Als man im Mai 1980 wieder zu einer solchen Besetzung aufrief, kamen ganze 200 Leute, alle anderen blieben gleich zu Hause.

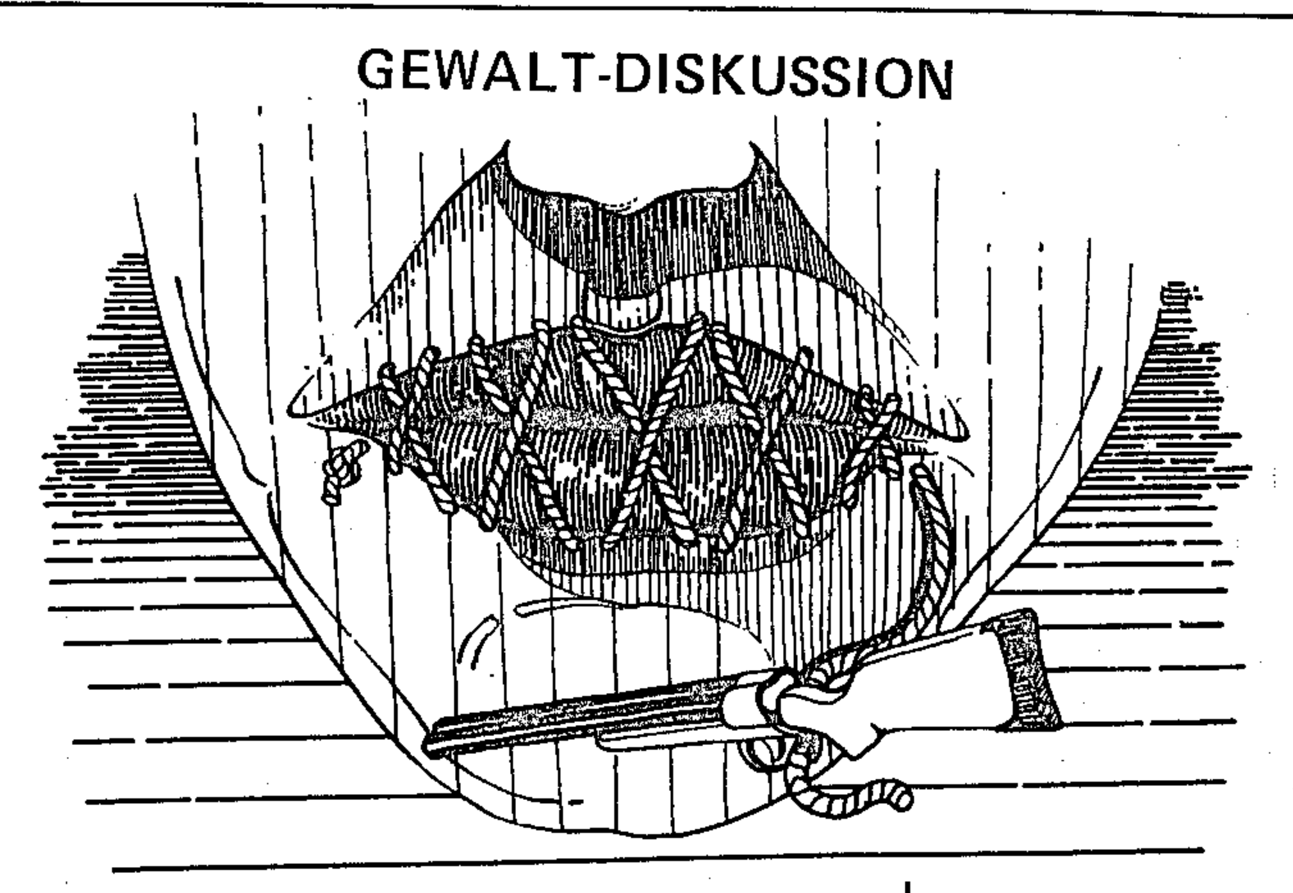
Andererseits läßt sich an diesem AKW die Realität des Atomstaates bestens veranschaulichen. Torness ist jetzt ständig besetzt — aber auf andere Weise: Eine Armee in schwarzen Uniformen hat sich dort hinter einem 3 Meter hohen Zaun und Stacheldraht auf Dauer verschanzt.

Als bei der Demonstration im Mai 1980 ein Anarchist einen Gummiball mit der Aufschrift „Bombe" über den Zaun warf, wurden 27 Leute festgenommen, um den Schuldigen zu ermitteln. Sie fanden sich plötzlich im Inneren des AKW, und stellten fest, daß es dort voll eingerichtete Verhörräume gab. Sie wurden 2 Tage festgehalten und sollten nur gegen das Versprechen, den Widerstand gegen das AKW aufzugeben, freigelassen werden. Als dies alle verweigerten, wurden 8 Leute willkürlich ausgesondert und wegen vorgeschobener Delikte unter Anklage gestellt.
Also Leute, schmeißt keine Gummibomben.

(nach: Freedom, Febr. 1981)



GEWALT-DISKUSSION



John A.Rapp

Anarchie und Gewalt

(Aus: Freedom 4, 1.3.80)

Im Nachwort zu „*Anarchismus, Eine Geschichte der Libertären Ideen und Bewegungen*", macht George Woodcock einen Unterschied zwischen der anarchistischen Bewegung, die im 19.Jahrhundert von Bakunin und anderen ausging, und der anarchistischen Idee, aus der diese Bewegung hervorging. Meine Behauptung ist nun, daß der Gebrauch von Gewalt zur Erreichung eines anarchistischen Ideals, daß Gewaltakte, wie sie von Bakunin, Kropotkin und anderen aus der anarchistischen Bewegung gerechtfertigt und sogar befürwortet worden sind, im Gegensatz stehen zur anarchistischen Idee, zum eigentlichen Impuls, aus dem diese Bewegung ihre Inspiration und Schwungkraft bezog. Denn allerdings können die Rechtfertigungen von Gewalt und deren Anwendung zur Erreichung anarchistischer Ziele die ursprünglichen Absichten beeinträchtigen, wenn nicht verfälschen.

Bakunin macht sich den gegenteiligen Standpunkt zu eigen: daß nämlich Gewalt aus einer spontanen Reaktion der Unterdrückten einer Gesellschaft gegen ihre Ausbeuter resultiert. Darüberhinaus warnt er vor der Unmöglichkeit, eine ganze politische Partei oder Klasse einfach umzubringen, und vor dem unausweichlichen Pyrrhussieg, der aus einem solchen wahnwitzigen Massaker resultieren würde.[1] Und genau betrachtet ist dies die grundlegende anarchistische Rechtfertigung von Gewalt – daß nämlich Gewalt natürlich und unvermeidlich sei, und lediglich richtig angewandt und in die richtigen Bahnen gelenkt werden müsse. Bakunin ist überzeugt, daß die Gewalt, die entsteht, wenn die Zeit reif ist für die Revolution, völlig gerechtfertigt ist, wenn auch im Exzess zu bedauern, und daß sie ein Ausdruck der Dringlichkeit einer Revolution ist.

Ich dagegen würde behaupten, daß die ursprüngliche anarchistische Idee, das ursprüngliche anarchistische Vorhaben zwar einen Haß gegen alle Autorität beinhaltete, sowie den Wunsch nach einer Lebensweise, die frei wäre von äußerem Zwang und äußerer Einmischung, nicht jedoch den Glauben an die Notwendigkeit eines gewaltsamen Umsturzes der bestehenden Ordnung mit einschloß. Ob man nun mit den religiösen Dissidenten Ausgang des europäischen Mittelalters beginnt, als dem Ursprung der anarchistischen Idee, oder noch viel früher, wie Kropotkin plädiert, mit der gegenseitigen Hilfe in Stammes- und Dorfgemeinschaften, oder mit den vorklassischen Philosophen Griechenlands und Chinas [2], Gewalt spielte jedenfalls nie eine wesentliche Rolle. Erst mit der Entwicklung einer bewußten anarchistischen Bewegung im 19.Jahrhundert, die bemüht war, die anarchistische Idee weiterzuentwickeln im Hinblick auf die Durch-

1) Michael Bakunin: Selected Writings, Arthur Lehning, ed.; London: Jonathan Cape, 1973, S. 168-169

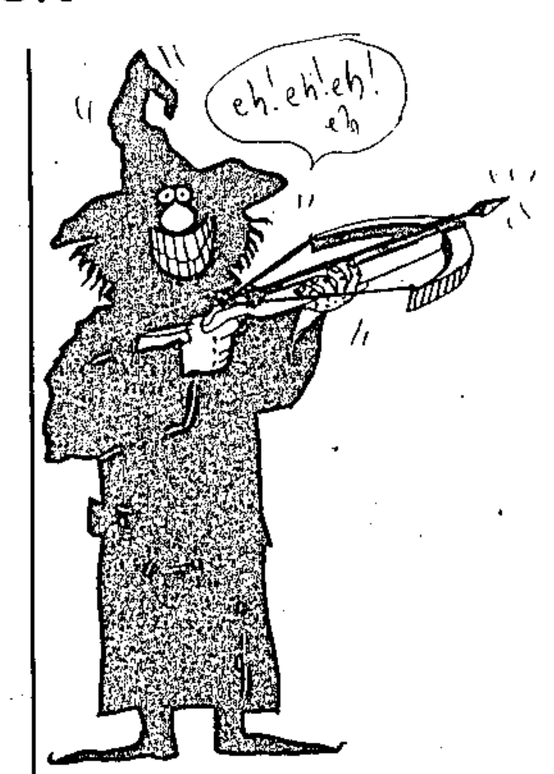
2) Die alten Taoisten in China waren weit anarchistischer als in allen bisherigen Studien über sie deutlich geworden ist. Tatsächlich stimmen sie über weite Strecken mit Kropotkins Theorie vom primitiven Kommunismus überein. Siehe auch meine Magisterarbeit: Taoism and Anarchy: a Comparison with the Western Philosophy of Anarchism, Bloomington, Indiana: Indiana University, 1978.

GEWALT-DISKUSSION

führung einer Revolution, tauchte die Befürwortung von Gewalt auf. Ebenso leicht ließe sich behaupten, daß es eher eine natürliche Abscheu vor der Gewalt gibt als einen natürlichen Drang nach ihr – daß die Menschen sich in keiner Weise nach einem gewaltsamen Aufstand sehnen, und instinktiv wissen, daß er nur dazu dienen kann, die Dinge noch schlimmer zu machen. Tatsächlich ist der Grund für die ausgesprochene Abscheu davor bei einigen anarchistischen Denkern wie Godwin und Tolstoi sowie der heutigen öffentlichen Meinung bezüglich des Begriffes „Anarchie" nicht in einer instinktiven Ablehnung von Dezentralisation und libertären Ideen zu suchen, sondern den vagen Konnotationen von Gewalt geschuldet, die sich mit dem Wort „Anarchie" verbinden. Bezüglich der sogenannten „Volks"-Rebellionen in der Geschichte kann von keiner behauptet werden, sie habe ein anarchistisches Ziel verfolgt; die meisten wurden von einem Teil der herrschenden Oberschicht gegen eine andere geführt (z.B. der Adel gegen die Zentralbürokratie in China während der Rebellion von Sun En im vierten Jahrhundert nach Christus).[3]

Kropotkin geht noch darüber hinaus mit einer weiteren Rechtfertigung von Gewalt als einer revolutionären Methode, indem er „moralische" Gewaltakte befürwortet, die das Volk zur Revolte ermutigen sollen. Nach seiner Vorstellung kann, wie er in „Der Geist der Revolte" ausführt, bereits ein einziger Akt genügen, so die Zeit reif ist für die Revolution, wird er nur ausgeführt im Sinne einer höheren Moralität, nicht um des eigenen Vorteils willen, sondern um das Volk zur Revolte zu bewegen. Eine Serie solcher Aktionen seitens einer Partei, die dadurch der Sache, für die sie steht, Ausdruck verleiht, würde ihr dann auf Verlangen des Volkes die Führung der Revolution übertragen.[4] Es muß jedoch betont werden, daß dies nur dann gelingen kann, wenn die Regierung nicht mehr respektiert wird – wenn offensichtlich ist, daß die Regierung nur noch durch den Gebrauch der Macht existiert. Die Norm an der die Moralität jeder individuellen Handlung gemessen wird, wie sie sich in der „Anarchistischen Moralität" ausdrückt, ist keine andere als die Goldene Regel: „Behandele andere so, wie du willst, daß sie dich unter gleichen Umständen behandeln."[5] Nach dieser Norm würde Kropotkin wünschen, selbst getötet zu werden, falls er jemals ein Tyrann würde oder eine Invasion anführte.[6]

Dies wirft natürlich eine Reihe von Fragen auf. Nehmen wir an, ich bin überzeugt davon, daß ich gerecht und rechtschaffen bin und nicht ermordet werden sollte, auch wenn die Leute meine Selbsteinschätzung nicht teilen. Nach der Goldenen Regel dürfte ich nicht wünschen, irgendeine tyrannische Person zu töten, welche sich selbst für gerecht hält, selbst wenn ich mit ihr nicht übereinstimme. Wenn Kropotkin nun antworten würde: „Nein, töte den Tyrannen, ganz gleich was er denkt, sofern du weißt, daß du im Recht bist und die Zeit dazu reif ist," dann widerspricht er sich auf dreifache Weise. Erstens würde er damit geltend machen, daß seine Normen von Moralität als objektive Wahrheit existieren, der alle zu folgen haben – und damit würde er eine äußere Autorität über die Massen setzen, im Widerspruch zu seinem libertären Ideal. Zweitens würde er damit das Ordnungsprinzip nicht an die Gerechtigkeit, sondern an eine sich durchsetzende Macht binden. Drittens würde Kropotkin sicherlich mit Bakunin darin übereinstimmen, daß die Freiheit des einzelnen von der Achtung der Freiheit und Menschlichkeit der anderen abhängt. Deshalb hieße die Selbstgerechtigkeit, die eigene Auffassung von Gerechtigkeit höher zu werten als die Menschlichkeit eines anderen, die Freiheit sowohl des Mörders als auch des Opfers zu negieren, und wäre damit unmoralisch. Wenn nun aber der tatsächliche Staat, gegen den wir kämpfen, sich



uns darstellt als nichts anderes als die monopolisierte Macht zum Vorteil einiger weniger Privilegierter, die irgendwelche Mythen erdichtet haben von der Gerechtigkeit, Notwendigkeit und vom öffentlichen Mandat ihres Systems, wo ist denn dann der Unterschied zu den paar Revolutionären, die sich ein System ausgedacht haben von Gerechtigkeit, das angeblich auf dem Volkswillen fußt, aber dennoch mit Gewalt durchgesetzt werden soll? Wollen wir behaupten, ein Zwangssystem sei dem anderen dadurch überlegen, weil wir es für ehrlicher halten? Wenn die zur Durchsetzung verschiedener Systeme vorgeschlagene Methode die gleiche ist, sollen wir dann entscheiden, welches System Mythos ist und welches Realität, einzig nach dem Kriterium der Ehrlichkeit? Ich hege sogar Zweifel daran, ob Hitler unehrlich war – er war vermutlich vollkommen davon überzeugt, daß das, was er tat, gut war und dem Volkswillen entsprach. Nochmals: Einzig und allein durch die Zulassung von Gewalt, der höchsten Form von Zwang, als einer Methode zur Erreichung der Anarchie, ist die ursprüngliche Absicht geschwächt und in Frage gestellt worden.

3) William Eichhorn, „Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions", Akademie der Wissenschaften, Berlin – Institut für Orientforschung, Mitteilungen, 1954

4) Peter Kropotkin, Revolutionary Pamphlets, Rogar Baldwin, ed: New York: Benjamin Blom, 1968, „The Spirit of Revolt", S. 39-43

5) Ibid, S. 100

6) Bakunin, op. cit. S. 110

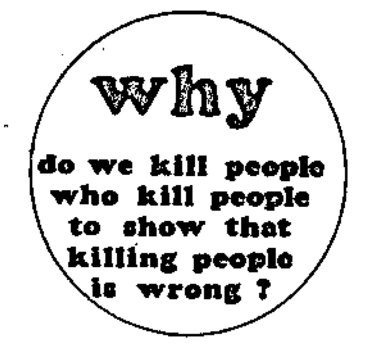
GEWALT-DISKUSSION

Ich möchte behaupten, daß Bakunins Überzeugung, daß die erste Welle von Gewalt, auch wenn sie vielleicht exzessiv wäre, nach dem ersten Erfolg der Revolution und dem Einrichten von Kommunen abebben werde, ein ebensolcher Mythos ist wie der marxistische Lehrsatz vom Absterben des Staates. Ist die Macht erst einmal als Mittel zum Aufbau einer revolutionären Gesellschaft akzeptiert, so können wir – wieder im Nachhinein – sehen, daß es die Partei oder die Gruppe derjenigen ist, welche die Macht am systematischsten, wissenschaftlichsten und organisiertesten einsetzen, die dann die Überhand gewinnt über die spontanen Bombenwerfer und Attentäter. Überflüssig zu erwähnen, daß diese siegreiche Partei ihre organisierte Macht niemals aufgeben wird. Völlig klar, daß es Anarchisten vorbestimmt ist, die Führung über eine Revolution an skrupellosere Anwender von Gewalt zu verlieren, wenn wir fortfahren, gewaltsame Methoden zu befürworten.

Die Natur des Staates liegt nicht in seinen Verwaltungsorganen und Dienststellen als solchen, sondern in ihrer monopolisierenden, zufälligen Natur. Es hat sich nämlich historisch erwiesen, daß eine Gruppe, die durch Anwendung von Gewalt zur Macht gelangt ist, sich stets weigert, dieses Monopol der Macht wieder abzugeben, und auf diese Weise den Staat wieder neu errichtet.

Nach meiner Auffassung besteht der wahre Anarchismus einzig in der anarchistischen Idee. Pläne für eine Machtübernahme, Entwürfe oder Systeme von Kommunen, oder ein „Ideal" einer Anarchie sollten erst gar nicht ausgearbeitet werden. Denn diese Idee auszuarbeiten, heißt, selbst wenn dies „wissenschaftlich" geschieht, sich selbst wie die Zuhörer von dieser Idee selbst zu entfernen. Ähnlich trennt auch die Anwendung von Gewalt zweifach die Leute von der Idee – indem sowohl dem Opfer wie dem Täter damit gesagt wird, daß sie richtig und gerecht sei, nicht etwa vermittels ihrer eigenen Vernunft, sondern allein vermittels des Durchsetzungsvermögens. Wenn jemand wirklich glaubt, Leuten etwas aufzwingen zu können zu ihrem eigenen Wohl, und sei es auch nur einer schwachen Mehrheit des Volkes, dann mag er sehr wohl die wissenschaftlichste, systematischste und rationalste Ordnung konstruieren und wird doch einen Staat brauchen, um diese Ordnung aufrecht zuerhalten. Nur wenn der Anarchismus sich strikt mit der anarchistischen Zielsetzung identifiziert und Gewalt ablehnt, kann er über straffer organisierte Parteien, die auf Gewaltanwendung spezialisiert sind, obsiegen.

Eine Idee existiert nicht aus sich selbst heraus. Sie kommt aus dem Leben, sie gewinnt ihre Schwungkraft aus dem Leben und vom instinktiven Bedürfnis der Menschen



nach dieser Idee. Gewalt bedeutet, daß eine Idee nicht natürlich ist, sondern aufgesetzt. Daher ist die Frage nicht so sehr, ob die Gewalt die Menschen korrumpiert (obgleich sie dies natürlich tut), sondern daß die Entscheidung, Gewalt anzuwenden, das Ideal bereits negiert, noch ehe die tatsächliche Gewalt beginnt.

Wenn sie ihre Kraft nicht verlieren soll, dann kann die Idee nicht umgemodelt werden. Die Anarchisten der „anarchistischen Bewegung" des 19.Jahrhunderts bezogen ihre Kraft aus dieser Idee, und sie beeinflussen uns auch heute noch, indem sie uns intuitiv die Opposition vermitteln gegen jede Art von Autorität, nicht nur gegen die Autorität von Regierungen, sondern auch gegen die Autorität von Religion und Wissenschaft. (Bakunin greift in seinen Schriften wohlweislich die Autorität von Wissenschaft als „unendlich unterlegen der Kunst" und als „die unaufhörliche Aufopferung des Lebens auf dem Altar der Abstraktion" an). Die Anarchisten verloren die Kraft der Idee, als sie aufgesetzte Rationalisierungen für Gewalt und gezielte, aber unsinnige Gewaltaktionen ersannen. Die Idee kann nicht neu geschaffen werden; sie muß gelebt werden. Der wahre Anarchist ist einer, der voll auf die Idee vertraut – nicht auf deren Autorität, sondern auf die Freiheit, die sie erzeugt. Sobald wir uns mit der Idee identifizieren, und nicht bloß mit ihr beruhigen, dann ist Anarchie erreicht.

Ist dieser pazifistische Anarchismus unpraktikabel und naiv? Ich sage, er ist viel praktikabler als Gewalt, angesichts des historischen Mißerfolgs des gewaltsamen Anarchismus, und er ist eine praktische Notwendigkeit, wenn Anarchismus überleben soll und eines Tages die Führung der revolutionären Bewegung wieder übernehmen soll.

Die Opposition gegen willkürliche Autorität, welche die ursprüngliche anarchistische Idee ausmacht, geht so verloren durch die Befürwortung gewalttätiger Handlungen, und sei es auch „moralisch gerechtfertigte" Gewalt.

Das dritte wesentliche Argument für die Gewalt als Mittel zur Erreichung anarchistischer Ziele ist jenes, daß sie notwendig sei und überdies der einzige Weg, um den Staat effektiv zu zerschlagen. Doch alle Anarchisten stimmen darin überein, daß die Gewalt nichts Positives bewirken kann, solange die Zeit noch nicht reif ist – solange die Menschen noch an die Mythen von der Notwendigkeit des Staates glauben. Sobald der Staat nackt und offensichtlich dasteht als ein Instrument monopolisierter Macht für eine privilegierte Elite, wie Godwin dies formuliert, wird er nicht lange überleben. Ganz ähnlich müßte es aussehen, wenn das ganze Volk gewillt und entschlossen ist, die Regierung zu stürzen – daß dann, wenn das Revolutionäre Mo-

GEWALT-DISKUSSION

ment gekommen ist, Gewalt überflüssig wäre. So war es im Iran und in Süd-Vietnam vor ihrer jeweiligen Revolution nicht die Gewalt (welche, als sie später angewandt wurde, gerade ihre Revolutionen verriet), sondern die Weigerung der Massen, weiter an die verlogenen faschistischen Regime zu glauben und mit ihnen zusammenzuarbeiten, was die schwerbewaffneten Regimes zum Verschwinden brachte. Als die faschistischen Führer erkannten, daß sie eigentlich alle ihre Untertanen würden töten oder ins Gefängnis werfen müssen, und damit einsahen, daß sie unrettbar verlieren würden, hatten die Revolutionen gesiegt. Die Anwendung von Gewalt führte nur dazu, daß neue Unterdrückerregime die Macht übernahmen.

Sowohl Bakunin wie Kropotkin verurteilen zum falschen Zeitpunkt angewandte Gewalt (d.h. wenn die Regierung die Unterstützung der Bevölkerung hat), und befürworten Gewalt zur rechten Zeit (d.h. wenn die Regierung nicht mehr vom Volk unterstützt wird). Beide glauben, daß zum richtigen Zeitpunkt vollzogene gewaltsame Aktionen tendenziell die Revolution vorantreiben. Doch wer vermag zu beurteilen, ob der richtige Zeitpunkt gekommen ist? Nachträglich erkennen wir, daß die gewaltsamen Aktionen der Anarchisten gegen Ende des 19. Jahrhunderts vollkommen wirkungslos waren, und die Menschen von der erhofften Revolution nur entfernten, ja das Wort Anarchie bis auf den heutigen Tag vergiftet haben. Die Zeit war ganz offensichtlich nicht reif, doch wer konnte das damals beurteilen? Revolutionäre, die sich mit ihresgleichen und mit den unterdrückten Klassen assoziieren, sind oft blind gegenüber der Gesamtsituation, die meist weit davon entfernt ist, revolutionär zu sein. Die Unterdrücker selbst können natürlich nicht diejenigen sein, die das zu beurteilen haben. Bleiben also die Massen. Wie aber teilen sie uns ihr Urteil mit? Offenbar dadurch, daß sie individuelle Gewaltakte unterstützen oder aber ablehnen. Diese Methode würde jedoch laufend neue Tests notwendig machen. Was soviel heißt, wie: Wir können nur dadurch erfahren, daß die Zeit noch nicht reif ist für die Revolution, indem irgendeine tapfere Seele einen Gewaltakt begeht, die allgemein als unangebracht und deswegen unmoralisch angesehen wird. Insofern sind unmoralische Handlungen notwendig, um uns bei der Entscheidung zu helfen, ob die Zeit für eine Revolution nun gekommen ist oder nicht.



Weit entfernt davon, effektiv zu sein, hat sich Gewalt als selbstzerstörerisch erwiesen, zumindest für die anarchistische Revolution, da die öffentliche Meinung sich aus Abneigung vor unmoralischen Gewaltaktionen vom Anarchismus abgewandt hat. So vereiteln unmoralische Aktionen die Chance, daß moralische sich ereignen, einmal unterstellt, es gäbe so etwas wie moralische Gewaltaktionen.



„Die Wahrheit über Katzen erfährst du bei den Mäusen"

LESER-BRIEF AN "FREEDOM":

(aus: Freedom 6, 29.3.80)

Liebe Freedom,

Eine meiner Reaktion auf *John Rapps* Artikel, „Anarchie und Gewalt", ist, mich zu verwahren gegen seine implizite Unterstellung, daß es nur zwei Sorten von Anarchisten gibt, nämlich 'pazifistische' und ‚gewalttätige'. Er unterschätzt die große Vielzahl von Positionen, die Leute bezüglich der Gewalt einnehmen. Eine dieser Absichten ist beispielsweise die von Leuten wie mir, die Gewalt wo immer möglich vermeiden möchten, die aber überzeugt sind, daß manchmal defensive 'Gewalt' die einzige Antwort sein kann auf gewisse Ausbrüche extrem aggressiver und brutaler menschlicher Gewalt. Wenn ein Hitler meinen Weg kreuzt, dann muß ich kämpfen, da ich nicht bereit bin, friedfertig zuzulassen, wie ich und andere Leute ins Konzentrationslager geführt werden („Friede, Leute" rufend vielleicht?), ohne daß ich den bewaffneten Widerstand aufnehme. Als Anarchist kann man gegen beides sein, sowohl gegen Gewalt wie gegen Pazifismus.

Paul Durruti Kollumnist

GEWALT-DISKUSSION

P. Murtagh
Weshalb Pazifismus moralisch falsch ist

(aus: Freedom 6, 29.3.80)

Zu Beginn dieses Artikels möchte ich feststellen, daß ich ein überzeugter Evolutionist bin. Ohne bedeutsame Änderung des gegenwärtigen sozialen/ökonomischen/technischen Durcheinanders sowohl der westlichen wie der östlichen Gesellschaften bleibt die Anarchie nach meiner Überzeugung das Werk eines Jahrhunderts, wenn nicht mehr. Doch wenn ich auch Evolutionist bin, so impliziert dies keineswegs, daß ich nicht Situationen voraussehe, wo es Versuche zu eher schnellerer Veränderung, ja zur Revolution geben wird. Gewiß wird jeder Realist einsehen, daß diese Versuche, auch wenn sie nicht unbedingt immer nur uns schlimmeres einbringen müssen als das, was vorher war, wie z.B. in Rußland, doch im Ergebnis immer noch weit entfernt sein werden von der Anarchie. Wirkliche ökonomische und soziale Veränderungen sind das Werk von schrittweisen Verkettungen kleiner Veränderungen, wie uns die Geschichte sowohl der bürgerlichen wie der techno-bürokratischen Revolutionen zeigen sollten.

Dies einmal klargestellt, glaube ich dennoch, daß es Perioden gibt, im Laufe der Evolution hin zur Anarchie, in welchen es nicht nur unvermeidlich, sondern geradezu moralisch erforderlich ist, daß unterdrückte Gruppen Zwang anwenden, *gewalttätigen* Zwang. Diese Idee möchte ich ausführen als eine Antwort auf „Anarchie und Gewalt" von J.Rapp, da der Artikel des Genossen Rapp ein ebenso gutes Beispiel ist wie andere für die Konfusion, die dem Pazifismus zugrundeliegt.

Zunächst einmal die praktischen Aspekte. Rapp widmet sich in seinem Artikel recht wenig den praktischen Argumenten für den Pazifismus, weil er wahrscheinlich nicht wirklich an der Praktikabilität interessiert ist, wie die meisten Pazifisten übrigens, sondern mehr an der moralischen Rechtfertigung. Das einzige praktische Argument, daß ich seinem Essay entnehmen konnte, war die Idee, daß die Gewalt, wird sie erst in der Revolution angewandt, die Angewohnheit hat, sich in einem fatalen Zirkel zu perpetuieren. Aus diesem fatalen Zirkel pflegen Anarchisten fast alleweil als Verlierer hervorzugehen, weil ihre Ideen sie militärisch behindern. Betrachtet man rückwirkend solche Ereignisse wie den spanischen Bürgerkrieg, so scheint einiges hierfür zu sprechen, wenn man sich die Sache rein militärisch ansieht. Der Erfolg passiven Widerstands andererseits angesichts eines zu allem entschlossenen Gegners wie Stalins Rußland oder Hitlers Deutschland z.B., von „zivilisierten" Imperialisten wie den Briten in Indien einmal abgesehen, läßt uns wenig Illusionen hegen, daß ein verträumter Pazifismus besser wäre. Wenn man Geschichte zitieren will, dann sollte man *alle* verfügbaren Fakten, die für die Sache relevant sind, mitzitieren. Man sollte sie auch wahrheitsgetreu wiedergeben. Die Vorstellung, daß sich die Dorf- und Stammesgemeinschaften der Vorzeit nicht verteidigt hätten, wenn sie dazu in der Lage gewesen wären, ist schlicht Nonsense. Das gleiche gilt für die Vorstellung, daß die europäische religiöse Dissidenz des Mittelalters *immer* gewaltlos gewesen sei.



„Andererseits sollten wir besser warten, bis er vorbei ist, und dann rauslaufen und ihm revolutionäre Parolen nachschreien!"

Nein, es gibt viele verschiedene Schlußfolgerungen, die man aus dem Scheitern vergangener Revolutionsversuche ziehen kann. Versteht man das Wort „Revolution" (anders als ich das tue) im Sinne einer gewaltsamen Auseinandersetzung, aus welcher eine Seite als Gewinner hervorgeht (oder es eine Koalition zwischen beiden Seiten gibt), dann sagt man nicht gerade Tiefschürfendes mit der Vermutung, daß die Seite mit der besseren Armee gewinnen wird.

Doch eine „Revolution" ist eine komplexe Mischung von Ereignissen und Emotionen. Es ist sicherlich eine Vereinfachung, einen einzelnen Faktor, die Gewalt, isoliert zu betrachten, und nun zu erklären, sie sei der eigentlich wahrhafte Grund, weshalb Revolutionen scheitern. Gleiche Bedeutung kommt beispielsweise dem Durcheinander zu. Revolutionen sind extrem wirre Ereignisse. Produktionssysteme brechen zusammen, und ganz im Gegensatz zu den naiven Vorstellungen mancher Leute über die Fähigkeiten großer Teile der Bevölkerung, sich „durchzuwursteln", mit nichts mehr als einer religiösen Ergebenheit gegenüber der „Idee", werden die Leute hungrig, haben kalt, geraten in Panik undsoweiter. Sie *verlangen* nach einer starken

GEWALT-DISKUSSION

Partei, nach einem Führer, weil sie darin die einzige Möglichkeit sehen, ihre unmittelbare Not zu mildern.

Es gibt noch andere Faktoren, Dutzende womöglich, die alle auf einen Schluß hinlaufen. Die Chancen, daß die Anarchie aus einer Revolution heraus zustande kommt, ist in der Tat verschwindend gering. Das soll nun jedoch nicht etwa heißen, daß Anarchisten nicht an Revolutionen teilnehmen sollen. Geht man in der Weise realistisch an die Sache heran, wie ich dies zu Anfang skizziert habe, so ist es offensichtlich, daß die Anarchisten (und ihre „Massen") gut bewaffnet sein sollten, so gut es ihnen ihre eigene Schwäche eben erlaubt, und daß sie aktiv an der *Ausrichtung* der Revolution sich beteiligen sollten.

Ebensowenig wie zu erwarten steht, daß irgendeine Revolution die Anarchie zum Resultat hat, so wird auch keineswegs Revolution immer und überall mit dem gleichen Resultat enden. Es gibt Systeme, die eine fortschreitende Entwicklung hin zur Anarchie erlauben, ob nun in mehr oder weniger rascher und geordneter Abfolge, und es gibt andere Systeme, die alle Selbstinitiativen der „Massen" „einfrieren" und die schließlich darauf hinauslaufen, daß eine andere Revolution nötig wird, bloß um die Geschichte rückwirkend wieder ins Reine zu bringen.

Während einer Revolution sind die Anarchisten, so sie „an die Gewalt glauben", in einer Position, in der sie ihr Gewicht zugunsten der einen oder der anderen Partei ins Spiel bringen können. Wenn sie zahlreich genug sind, könnten sie sogar der entscheidende Faktor dafür werden, wer nun gewinnt. Die Wahl ist nicht schwer. Man wird sich auf die Seite schlagen, die „nach der Revolution" noch am ehesten den Massen die Gelegenheit geben wird, sich selbst zu organisieren. Das erfordert eine kaltblütige Überlegung und einen klaren Kopf, keine Moralpredigten. Wegen dieser Überlegung hatten die spanischen Anarchisten Recht, die Volksfront zu unterstützen, auch wenn einige ihrer Taktiken falsch waren, wie z.B. der Eintritt in die Regierung. Aus dieser Überlegung heraus sollten Anarchisten so klug sein und in Nicaragua den *terceristas* von der Zweiten Internationalen das bißchen Unterstützung, das sie gewähren können, zukommen lassen, anstatt den liberalen (sprich: US-Orientierten) oder den linken (sprich: Moskau-orientierten Kommunisten). Das heißt nicht, daß wir es nicht auf einen Balanceakt abgesehen hätten, welcher die Sozialdemokraten daran hindert, das gesamte politische Leben des Landes zu monopolisieren, aber es heißt sehr wohl, daß wir eine klare Vorstellung haben davon, wovon unsere physische Unversehrtheit abhängen kann.



GEWALT-DISKUSSION

Das heißt auch, daß wir klare Vorstellungen davon haben, wovon die physische Unversehrtheit, das wirtschaftliche Wohlergehen und die Freiheit der breiten Mehrheit abhängen. Es gibt da eine Sache, deretwegen ich alleweil dankbar bin für meine ansonsten zumeist unerfreuliche katholische Erziehung während meiner Kindheit. Das ist die Lektion, daß es ebensowohl Unterlassungssünden gibt wie Sünden, die man begeht. Sich mit einer selbstgefälligen Gewißheit moralischer Überlegenheit in seinem Sessel zurückzulehnen, während eine ruchlose Tyrannei nach der Macht greift, ist *nicht* moralisch. Es ist der absolute Gipfel des Unmoralischen. Das ist ebenso gewiß Mord, als wenn wir Wachtposten ständen in den Todeslagern. Das ist das grundlegende Dilemma des Pazifismus, sein wesentliches Unmoralischsein, das wurmstichige Innere der nach außen so appetitlich scheinenden Frucht. Wir sind nicht ausschließlich nur für das verantwortlich, was wir tun. Wir sind verantwortlich auch für das, was wir nicht tun. Um mit einer Analogie zu argumentieren: Wenn du ein Gewehr hast und siehst, wie auf offener Straße eine Gruppe von Gangstern eine andere Person überfällt, dann bist du verpflichtet, dieser Person zu Hilfe zu eilen. In der wirklichen Welt, der unseren, pflegen Gangstercliquen nicht auf Moralpredigten zu hören. Sie horchen hingegen allerdings auf, wenn ein Gewehrlauf auf sie gerichtet wird. Du magst den Gebrauch von Gewalt auf das kleinste notwendige Maß reduzieren. Du magst vielleicht nur drohen. Oder du magst nur schießen, um zu verletzen, nicht aber um zu töten. Wenn du aber die Hilfe verweigerst, wenn du es vorziehst, deine moralische Reinheit zu bewahren, bist du ebenso verantwortlich für alles Unheil, das dem Opfer geschieht, wie jeder einzelne der Gangster.

Wenn du auf sie zugehst und ihnen eine Moralpredigt hältst, und dich (und auch das Opfer) auf dem Altar des Pazifismus opferst, wird es dich auch nicht aus deiner moralischen Verpflichtung entbinden. Das Grundübel des Pazifismus liegt nicht darin, daß er feige wäre. Auch nicht darin, daß er unfähig wäre zu großen romantischen Gesten. Nein, das Grundübel liegt darin, daß er den Leuten eine Moral, eine Pseudomoral verschafft, die als Rechtfertigung dient, mögliche Hilfe zu verweigern. Revolutionäre Situationen neigen sicher nicht dazu, die Anarchie herbeizuführen. Sie werden aber verteufelt sicher zu den schlimmstmöglichen Ereignissen führen, wenn Anarchisten nicht handelnd eingreifen, um sie in eine libertäre Richtung zu lenken.

Doch ich möchte noch näher eingehen auf die eher verquere Art von deduktiver Logik des Genossen Rapp, einer Logik, die ihm beispielsweise die Behauptung erlaubt, daß Kropotkin Unrecht habe, wenn er glaube, die Tötung von Tyrannen sei ein Beispiel für „seine als objektive Wahrheit existierenden Normen, der alle zu folgen hätten"; denn schließlich ist Rapps Befürwortung eines universalen Pazifismus als objektive Wahrheit, der alle zu folgen haben, selbstverständlich etwas völlig anderes. Diese Denkungsart ist typisch für die „magischen Formel"-wörter der Slogansprache. Es geht wahrlich recht willkürlich zu am liberaleren Ende des libertären Spektrums. Es ist dies eine Art von doppelbödigem Denken, die für viele Leute nur schwer zu durchschauen ist. Sowohl als Ex-Katholik wie als Ex-Marxist kommt es mir ekelhaft bekannt vor. Genauso sieht der Kunstgriff im Falle eines Liberalen aus; jeder, und ich meine wirklich *jeder* ernsthafte moralische Standpunkt kann *ins Gegenteil* verkehrt werden und „deduziert" werden auf ein Befürworten einer „objektiven" Norm von Moralität. Dies beweist angeblich, daß er falsch ist, und damit hat das Denken ein Ende.

Die fast unausweichliche Konsequenz dieser Ablehnung jeder objektiven Norm ist nur allzu offensichtlich die, daß man sich jede x-beliebige Norm zueigen macht, die einem gerade „gut" erscheint. Das ist leider in neun von zehn Fällen diejenige, die gerade im Moment in Mode ist. Diese Mode wird nie der gleichen rigorosen Kritik unterworfen wie die unmodischen „objektiven Normen". Die Mode muß natürlich nicht unbedingt die der Mehrheit der Gesellschaft sein, wie der „Natürlichkeits"kult der letzten zehn Jahre gezeigt haben sollte. Alles, was erforderlich ist, ist eine ausreichende Subkultur, die einen vom Rest der Gesellschaft abschirmt, und im Falle des Pazifismus liefern die Strukturen der „Gegen"kultur diesen Schirm sehr wohl.

Ich bin selbst kein Rationalist. Notfalls würde ich mich selbst als Empirist bezeichnen. Trotzdem besitzt die Vernunft einen beschränkten Geltungsbereich, wenn sie sich auf reale Geschehnisse und Gegenstände bezieht. Sich gegen die Vorstellung zu wenden, daß es objektive Normen gibt, heißt, sich gegen das zu wenden, was begrenzte Vernunftanwendung uns positiv bringen kann. Alle „objektiven" Normen, die aus realen Fakten und *(begrenzter)* Deduktion ableitbar sind, bleiben offen für Veränderung, wenn sich neue Fakten ergeben. Dennoch sind sie immer noch objektiv. Rapp würde aller Vorstellung von „Objektivität" in solchem Zusammenhang jede „Geltung" absprechen. Der Willkür anheimzufallen ist vermutlich die geringste unserer Sorgen, falls eine große Anzahl von Leuten sich einer solchen Haltung anschlösse, oder müssen wir uns wirklich schon wieder näher auslassen über die Vorstellungen von „Arischer Wissenschaft" oder „Proletarischer Wissenschaft"?

Gewiß greifen nicht alle Pazifisten zu solchen Argumenten, um ihre Überzeugungen zu rechtfertigen. Ich bin auch nicht etwa der Überzeugung, daß der Genosse Rapp wirklich in der Lage ist, die unlogische und auch gefährliche Tragweite zu überschauen, welche die Ideen haben, die er durchzusetzen versucht, ohne auch nur ein Jota von seinen pazifistischen Überzeu-

GEWALT-DISKUSSION

gungen aufzugeben. Pazifismus ist nicht *notwendig* mit solchen Ausflüchten verbunden, wie er andererseits notwendig mit dem Übel der Unterlassung verknüpft ist. Der generelle moralische Tonfall jedoch, der zumeist den westlichen Pazifismus begleitet (von der indischen Variation weiß ich einfach zu wenig), ist überaus anfällig für das Heranziehen solcher Rechtfertigungsmethoden, was möglicherweise von der religiösen Färbung herrührt, die ihm zumeist anhaftet. Doch um ganz offen zu sein, muß ich sagen, daß die allgemeine Denkungsart, oder gar das Fehlen von Denken überhaupt, in den Reihen der Pazifisten mich weniger erschreckt als die gleiche Erscheinung bei den Marxisten oder in der katholischen Kirche, angesichts der generellen Wirkungslosigkeit der Pazifisten. Eine Frage bleibt jedoch offen: Wenn der Pazifismus, angesichts seiner Unfähigkeit, anders zu einer glaubwürdigen Argumentation zu kommen, seine Zuflucht sucht beim „schlüpfrigen Denken", was ist dann sein hauptsächlicher Effekt auf Nichtpazifisten? Fördert er die Friedfertigkeit oder resultiert sein Effekt mehr aus seiner Methode der Argumentation? Schlägt er noch einen Nagel mehr in den Sarg der Vernunft, fügt er noch einen Stein hinzu zu der Mauer, welche die Barbarei um uns zu errichten bemüht ist? Dies ist kein Argument gegen den Pazifismus im allgemeinen, sondern ein Argument gegen den „Komplex" von Ideen, mit denen ein Großteil des westlichen Pazifismus assoziiert ist.

Zusammengefaßt gesagt ist der Pazifismus ebenso moralisch falsch wie praktisch unsinnig. Er ist moralisch falsch sowohl in einem allgemeinen Sinn als auch in seiner gegenwärtigen halb-gegenkulturellen Variante. Zu diesem Schluß kommt man ironischerweise vor allem von einem evolutionären Standpunkt her, mehr noch als von einem revolutionären Standpunkt aus. Ich hatte in diesem Artikel nicht den Platz, genauer darauf einzugehen, warum „Revolution" keine gangbare anarchistische Alternative ist. Vielleicht später einmal. Sich klarzumachen, daß Pazifismus als Prinzip falsch ist, sagt nichts darüber aus, welche Taktiken zu einer gegebenen Zeit geeignet sein mögen. Das wird empirisch entschieden werden müssen, und nicht, wie die Pazifisten es uns vormachen möchten, aus hehren Prinzipien sich ableiten lassen.



Je schöner einer die Worte drechselt, einen um so höheren Galgen würde ich ihm errichten.

Michail Bakunin

AUFRUF ZUM ANARCHISTISCHEN KRONSTADT-KONGRESS IN BERLIN vom 18. – 21. März 1981

Ein Berliner Kronstadt-Komitee hat eine Mammutveranstaltung vorbereitet! Der ganze Trubel beginnt am Mittwoch, den 18.März 81 mit historischen Beiträgen; Themen:

1. Kronstadt und die Russische Revolution
2. Die Henker des Kronstädter Aufstandes
3. Die Lehren von Kronstadt

u.a.

Donnerstag, 19.3.: Dezentrale Arbeitsgruppen mit mehr als 10 verschiedenen Themenstellungen

Freitag, 20.3.: Ergebnisse der Arbeitsgruppen / Diskussion

Samstag, 21.3.: Demo, Straßenfest und anarchistisches Platzkonzert mit Ball und Feuerwerk

Anmeldungen wegen Schlafplätze bei: Rhizom-Buchladen Tel. 030/ 781 15 84 oder: Jochen Schmück / Libertad Verlag, Postfach 153, 1 Berlin 44



GEWALT-DISKUSSION

Jim Huggon

Gewalt und Gewaltlosigkeit

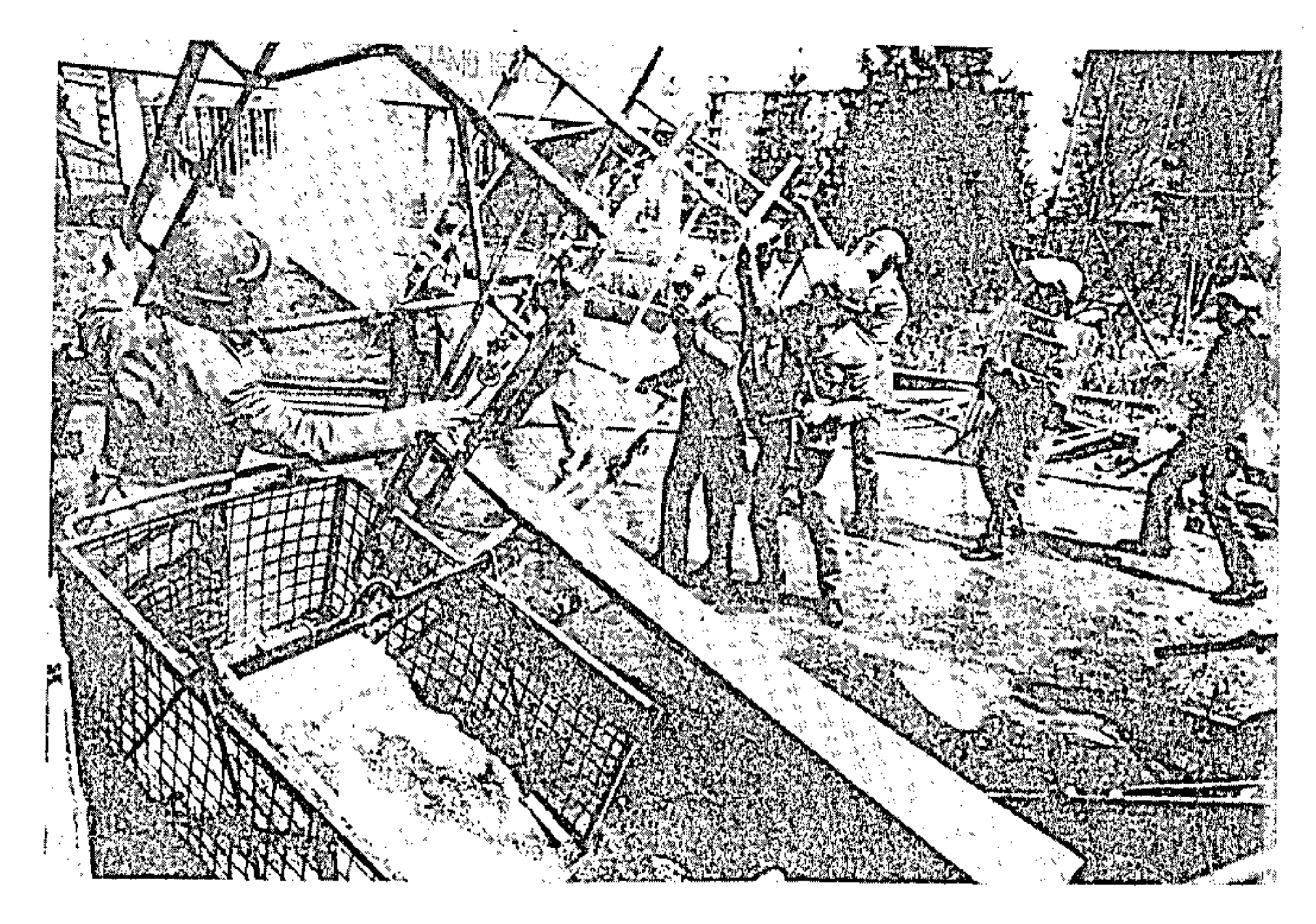
(aus: Freedom 7, 12.4.1980)

Es ist erfreulich, daß Freedom jetzt etwas mehr ernsthaftere Aufmerksamkeit einer Sache zuwendet, die einer ihrer Herausgeber noch vor kurzem als eine „sterile Debatte" charakterisiert hat. In Wahrheit sind die Konsequenzen, die sich aus einer Erwägung der zahlreichen „Seiten" in der Debatte ergeben, ganz entscheidend – und, wie „Paul Durruti" hervorgehoben hat (Freedom vom 29. März), gibt es weit mehr als zwei Seiten dabei.

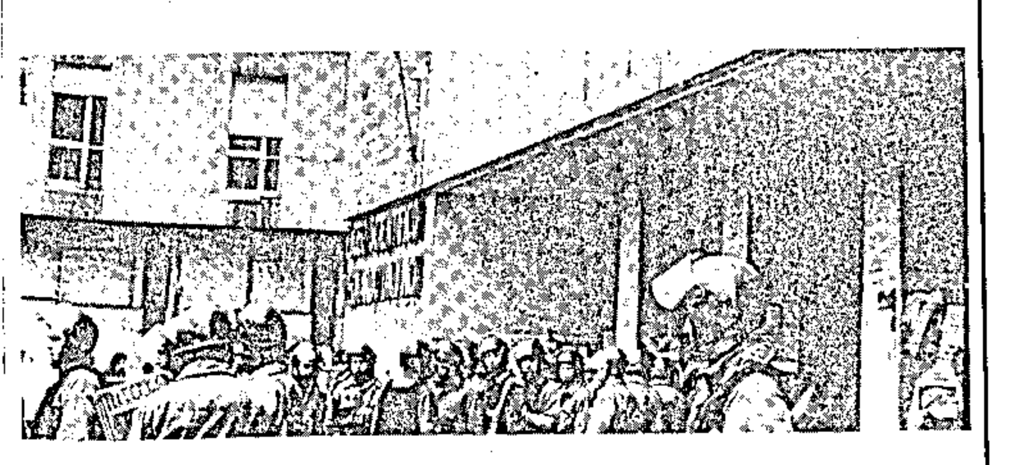
Ich würde mich aus zwei Hauptgründen für den gewaltlosen Anarchismus aussprechen. Der erste ist ein persönlicher Grund: ein Grund, dem keine größere Bedeutung zugemessen werden bräuchte, sofern sich nicht erweisen sollte, daß meine persönlichen Schwächen – oder Stärken – ziemlich weit verbreitet sind in der anarchistischen Bewegung; es ist einfach so, daß ich – physisch oder psychologisch – nicht fähig bin zur Gewaltausübung; wiewohl ich allerdings zugeben muß, daß ich bis zum heutigen Tag nicht wirklich ernsthaft in Versuchung gekommen bin.

Der zweite Grund ist weit wichtiger, und er ist wesentlich für meine eigene Sicht des Anarchismus. Als Anarchisten glauben wir (zweifellos) an die Freiheit. Freiheit – so wurde hervorgehoben – ist ein unteilbarer Wert; es gibt sie nicht bloß für mich, oder nur für uns als Anarchisten, sondern für alle. Die einzige Macht, über die ich als Individuum verfüge, um die Freiheit eines anderen zu zerstören, ist die Gewalt; und sobald ich nun die Freiheit eines anderen zerstöre, lasse ich mich auf das Politspiel ein und zwar nach den Regeln des Politspiels; und sollte ich gewinnen – verliere ich; und sollte ich verlieren, verliere ich ebenso.

Ich bin durchaus einverstanden, daß viele Formen von Gewaltlosigkeit autoritär sind – insbesondere die Art moralischer Erpressung, wie sie von Tolstoyanern und Ghandianhängern gehandhabt wird. Taktische Gewaltlosigkeit nimmt jedoch auch libertäre Formen an. Gewaltanwendung ist dagegen nicht nur immer notwendig autoritär – sie scheint vielmehr nicht bloß für anarchistische Begriffe nicht brauchbar zu sein, sondern es sieht so aus, als verursache sie definitiv Schaden, indem sie den Staat nur immer brutaler werden läßt, und entfremde nur jene Leute, die uns eigentlich zu Hilfe kommen



GEWALT-DISKUSSION



Natürlich existieren da noch große Waffenlager, sicher gibt es bereits *verschiedene* Gefängnisse – und solche Gefängnisse können die unterschiedlichsten Formen annehmen; aber bis jetzt haben wir ja noch nicht einmal *versucht*, dem Staat den Zugriff hierzu überhaupt streitig zu machen; tatsächlich scheinen wir wie eine Horde hüpfender Lemminge nur darauf auszusein, intellektuellen, emotionalen oder physischen Selbstmord zu begehen, angestiftet und angefeuert dabei von unseren Unterdrückern, denen wir die Werkzeuge der Unterdrükkung auf einem Silbertablett reichen.

Ich habe nicht die Arroganz, daß ich Gewaltlosigkeit predigen würde für die Iren oder die Afghanen oder für die vielen anderen auf der ganzen Welt, die in einem Kampf auf Leben und Tod gegen ihre Unterdrücker stehen. Ich sage nur, daß die Gewalt hier und heute nicht angebracht ist; und daß sie bei der *Schaffung einer anarchistischen Gesellschaft* zu keiner Zeit und nirgends angebracht erscheint.

und sich der anarchistischen Bewegung anschließen sollten.

Jene, die Gewalt befürworten, um dadurch die Staatsgewalt zu provozieren, ihr „wahres Gesicht" zu zeigen, befürworten Gewalt in der Regel aus sicherer Distanz, und es fehlt ihnen die Vorstellungskraft (welche viele andere besitzen) das wahre Antlitz der Staatsgewalt zu durchschauen, wenn ihnen deren eisiger Atemhauch nicht ins Gesicht weht.

Die Grenze der Gewalt als Taktik liegt darin, daß sie immer nur eine Herrschaft durch eine andere ersetzen wird, weil nämlich Gewalt ganz einfach Herrschaft ist. Und sie ist notwendig clandestin und elitär.

Die Frage, bis zu welchem Grad man Intoleranz tolerieren soll, ist ebensowenig eine sterile Debatte; soweit dies jedoch die „revolutionäre Gewalt" betrifft (für meine Begriffe ein Widerspruch in sich), so ist doch gewiß der entscheidende Punkt der, daß es unser Hauptanliegen sein muß, eine Massenbewegung entschlossener und mutiger Anarchisten zustandezubekommen (und soweit sind wir noch nicht), um dann, aber erst dann, dazu überzugehen, den Staat in Belagerungszustand zu versetzen, wenns denn sein muß, um die Bastarde auszuhungern.

Das klingt doch gewalttätig genug, oder? Doch wenn es die Masse der Leute ist, die allen Wohlstand produzieren, und die Maschinerie der Regierung aufrechterhalten – und sie ist es, und wenn die anarchistische Bewegung phänomenal anwachsen muß, um auch nur die kleinste Chance zu haben, überhaupt etwas Reelles zustandezubringen – und das muß sie, dann brauchen wir ein massives Umdenken in den Reihen der Apathischen, bei denen, die gegenwärtig noch aktiv oder passiv den Staat unterstützen, und auch von denen, die zur Zeit noch andere Alternativen zum Kapitalismus befürworten. Gewalt birgt das Risiko, daß gerade die Leute, die wir brauchen – die Armen und die Unterprivilegierten, getötet werden, oder zumindest völlig sich uns entfremden.

Und außerdem ist die Verweigerung, mitzumachen – nicht zu wählen, nicht zu arbeiten, nicht zu kämpfen und dem Staate nicht zu gehorchen, eine weniger naive Methode, Revolution zu machen, als es zunächst den Anschein haben mag. Natürlich wird der Staat gewaltsam reagieren – aber womit? Wer produziert denn ihre Gewehre, wer baut ihre Gefängnisse, wer schafft und erhält denn ihre Repressionsmaschinerie, wer besorgt denn alle Ressourcen, mit denen sie uns versklaven. *Wir tun das!*



Gewalt gegen Gewalt, Kraft gegen Kraft: das ist die alte Wissenschaft
Weißt du, Deutscher, wie die neue heißt?
Gegen Gewalt den Geist!
Nur der Geist kann die Streitaxt begraben!
Aber freilich: man muß einen haben.

(Tucholsky, 1919)

Ray Hemmings
Eine Entschlüsselung Freires

FORTSETZUNG VON S. 7

Dialogische Erziehung

Freires Diagnose des repressiven Staates beinhaltet, besonders wenn man sie in Hinblick auf seine Forderung nach Praxis (eine Verbindung von Reflexion und Aktion) betrachtet, revolutionären Einsatz. Aus Gründen, die seinem Konzept des revolutionären Prozesses entsprechen, entwirft er keine von ihm erhoffte Gesellschaftsordnung. Obwohl er viel marxistisches Gedankengut verwendet, kann man ihn kaum als orthodoxen Marxisten bezeichnen, und er scheint sich keiner revolutionären Gruppe oder Partei angeschlossen zu haben. Er ist ein Erzieher und kein Propagandist; aber für ihn ist die Erziehung eine revolutionäre kulturelle Aktivität.

Man betrachtet oft eine politische Revolution als die gewaltsame Entfernung einer Regierung und die Übernahme der Macht durch eine andere Gruppe, die einen anderen Teil der Gesellschaft repräsentiert. Freire kann sich keine Revolution vorstellen, in der dies nicht geschieht, aber er macht deutlich, daß es Fälle geben kann, in denen dies geschieht, wo es sich aber nicht um Revolutionen, sondern um bloße Staatsstreiche handelt – *„wenn keine Befreiung erfolgt, ist es keine Revolution."* – Er meint jedoch, daß *„die Übernahme der Macht nur ein Moment – wie entscheidend auch immer – im revolutionären Prozeß ist"*; und es ist dieser Prozeß, der *„einen unleugbar erzieherischen Charakter hat"*, der ihn interessiert. Es ist ein Prozeß, der vor der Revolution beginnen und nachher weitergehen *muß*. Als Prozeß ist er sowohl evolutionär als auch revolutionär und hat seine Keime im jetzigen Zustand der Repression.

Diese Betrachtungsweise ist bedeutsam für das, was ich eine Art von Defätismus nennen würde, der sich oft in der Erziehungsarbeit breitmacht, weil wegen der Abhängigkeit des Erziehungssystems von den Werten der herrschenden Eliten keine wirkliche Veränderung möglich ist, solange wir keine neue Gesellschaft haben. Wie Freire schreibt: *„Aber wenn die Ausübung einer befreienden Erziehung politische Macht erfordert, und die Unterdrückten haben keine, wie sollte es möglich sein, die Pädagogik der Unterdrückten vor der Revolution zu verwirklichen? ... Einen Aspekt der Antwort kann man in dem Unterschied zwischen* **systematischer Erziehung**, *die nur durch politisch Macht verändert werden kann, und* **erzieherischen Projekten** *finden, die von den Unterdrückten ausgeführt werden sollten. Diese Forderung ist offensichtlich. Das ist nicht nur möglich, sondern auch notwendig, weil sonst die Revolution* für *das Volk und nicht* mit *dem Volk durchgeführt würde, und das würde bedeuten, sie ihnen aufzuzwingen.* – *„Nicht einmal die bestgemeinte Führung kann die Unabhängigkeit als Geschenk vergeben. Die Befreiung der Unterdrückten ist eine Befreiung von Menschen und nicht von Sachen. Wenn ein Mensch sich nicht durch eigene Bemühung befreit, wird er auch nicht durch andere befreit."* – Ersetzt man in diesem Satz das Wort „befreien" durch „erziehen", so behält er einen wichtigen Wahrheitsgehalt.



Erste internationale Resonanz von: „Azzione Diretta" Nr. 56

GALGENVOGEL.

E' uscito il no. 1 di Galgenvogel, rivista anarchica tedesca, che raccoglie articoli dall'estero, ma che in futuro si occuperà anche della situazione tedesca. La rivista esce ogni 4 mesi ma in seguito avra una periodicità bimestrale, e poi mensile.
Chi avesse materiale sull'attività anarchica o volesse ricevere la rivista si rivolga a GALGENVOGEL c/o Verlag Freie Gesellschaft, Landgrafenstrasse 16, 6000 - Frankfurt 90.

Die Pädagogik der Unterdrückten ist im wesentlichen eine Partnerschaft zum Zwecke der Befreiung, und weil unter denen, die daran beteiligt sind, der Dialog das bedeutendste Medium ist, beschreibt Freire diese Art der Erziehung als *„dialogisch"*. Aber dies bedeutet nicht einfach theoretische Gespräche, sondern für beide Seiten ist die Praxis wichtig, d.h. Denken *und* Handeln. Bei Einseitigkeit rutschen wir entweder in reinen Aktivismus oder in reinen Verbalismus, in Objektivismus (der eine Welt ohne Menschen projiziert) oder in Subjektivismus (der Menschen ohne Welt annimmt). Die Unterdrückten müssen sich aus ihrem *„Begrabensein in der Wirklichkeit"* erheben, und das erfordert Reflexion ihrer existentiellen Erfahrungen, so daß sie die Wirklichkeit der Unterdrückung erkennen *„nicht als eine geschlossene Welt, aus der es keinen Ausgang gibt, sondern als eine einengende Situation, die verändert werden kann"* – was umgekehrt bedeutet, daß sie sich an der Veränderung ihrer Umwelt beteiligen.

Diese Art der Erziehung unterscheidet sich in allen Punkten von der von Freire als Bank-System oder antidialogisch bewerteten Erziehung. Sie unterscheidet sich in ihren Absichten, in ihrer Wissenskonzeption, in den Beziehungen, auf denen sie beruht, und in ihren Methoden. Ich werde versuchen, die Unterschiede unter diesen vier Gesichtspunkten zu skizzieren.

Der Zweck der dialogischen Erziehung ist Befreiung: Durch die Entwicklung eines kritischen Bewußtseins lernt der Schüler, seine Kräfte zusammen mit anderen zu formen, kreativ zu sein, das *Subjekt* der eigenen Geschichte zu sein. Das Bank-System zielt auf die Erhaltung der Herrschaft der Eliten, indem es die Schüler in die Rolle passiver Empfänger einer mythisierten Welt zwingt, der sie sich anzupassen haben. Sie werden angeleitet, sich als Objekte der Geschichte zu sehen. Ihre einzige Rolle ist es, die Gesellschaft zu stützen, die sich durch die Weisheit ihrer Führer zu ihrem gegenwärtigen mythisch gerechten und vernünftigen Zustand entwickelt hat.

Diese Absichten spiegeln sich in den gegensätzlichen Wissenskonzeptionen wider. Antidialogische Erziehung vermittelt ausgewähltes Wissen, organisiert, katalogisiert und bewertet im voraus. Wegen seines stereotypen, beziehungslosen und fragmentarischen Charakters ist es nutzlos, und es soll auch von den Schülern nicht als Mittel der Veränderung benutzt werden.

Wenn es für etwas benutzt werden kann, dann nur für Dinge, die andere Leute bereits tun. Dialogische Erziehung andererseits bemüht sich mehr um „Akte der Erkenntnis" als um Informationsvermittlung, und Wissen wird als Qualität des Bewußtseins verstanden; die Schüler sind aufgefordert, etwas zu *erkennen* und nicht einfach auswendig zu lernen. Der Wert des Wissens wird bemessen danach, inwieweit es die Schüler befähigt, ein Bewußtsein ihrer selbst in der Welt aufzubauen und ihre Welt zu verändern. Sein Wert ist deshalb nicht absolut, sondern hängt von den persönlichen Umständen des Schülers ab. Auch ist Wissen keine Ware, die beliebig verfügbar oder übertragbar wäre; es hat sowohl subjektive als auch objektive Aspekte. In seinem objektiven Aspekt ist Wissen eine Repräsentation eines Teils der Außenwelt, aber die Erkenntnis dieser Repräsentation ändert die Beziehung des Subjekts – der Person, die etwas lernt – zur Welt.

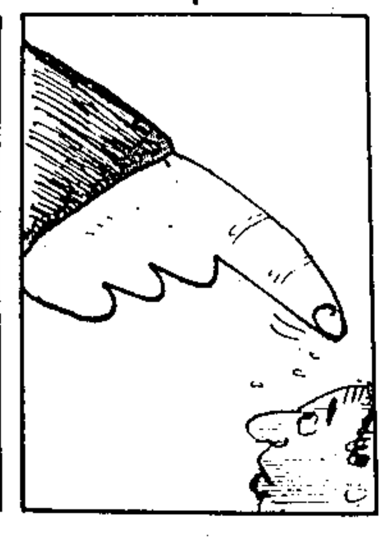
Diese Einsicht in den subjektiven und objektiven Charakter des Wissens (in Parallelität zum zentralen Praxiskonzept) hat einen grundlegenden Einfluß auf die Bewertung der Rolle, die das Volk in revolutionären Aktionen zu spielen hat und natürlich auf die Verhältnisse innerhalb der dialogischen Erziehung, die ein Teil der Aktionen ist. Antidialogische Lehrer kommen mit „zu vermittelndem Wissen" zu ihren passiven und „unwissenden" Schülern, und deshalb ist ihre Rolle, wie menschlich sie sie auch im einzelnen spielen mögen, immer eine autoritäre. Sie sind Investoren, Befehlshaber, Dressierer. Befreiende Erziehung andererseits beruht auf wechselseitigen Erkenntnisvorgängen und hängt deshalb von dialogischen Beziehungen ab. Dies *„erfordert zu allererst eine Auflösung des Lehrer-Schüler-Widerspruchs"*.

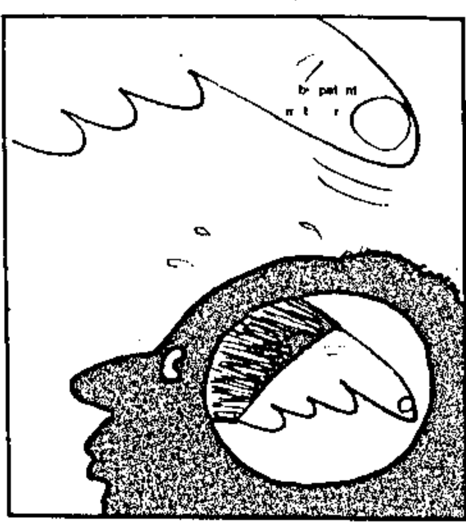
Die Grundlage dieser Auflösung müssen an erster Stelle die Erziehungsziele sein; die Tatsache, daß Befreiung das Ziel ist, beinhaltet, daß es keine Autoritätsmonopole geben kann. Zweitens beruht sie auf dem Wissensbegriff, wie er oben beschrieben wurde, was zur Folge hat, daß da nicht eine Person, die schon alles weiß, vor den anderen, die nichts wissen, steht. Vielmehr müssen alle, die an dem Prozeß beteiligt sind, lernen, und alle dürfen lehren. So spricht Freire von *„Schülerlehrern"* und *„Lehrerschülern", „die zusammen verantwortlich werden für einen Prozeß, in dem alle wachsen. In diesem Prozeß sind Argumente, die auf ‚Autorität' basieren, nicht länger gültig; um zu funktionieren, muß Autorität* auf der Seite *der Freiheit sein, nicht* gegen *sie. Hier belehrt niemand den anderen, und niemand lernt alleine. Die Leute belehren sich gegenseitig, angeregt durch die Welt, durch erfaßbare Objekte."*

Die dritte Basis der Beziehung, ohne die die ersten beiden unhaltbar sind, ist das Vertrauen, das jeder Teilnehmer in den anderen haben muß. Ohne Vertrauen kann man die Freiheit der anderen nicht wünschen, und ohne Vertrauen kann man nicht in einen Dialog zum Zweck des gemeinsamen Lernens mit ihnen eintreten. Vertrauen kann es nicht geben, wenn es noch Vorurteile von Dummheit oder Minderwertigkeit gibt. Vorurteile, die die Notwendigkeit der Instruktion und der Reglementierung bedingen, oder, wenn edlere Motive vorliegen, der „Liberalisierung" und „Hilfe". Vertrauen führt zu *gegenseitiger* Hilfe und *gemeinsamer* Befreiung und zu dem Glauben, daß der Mensch dazu fähig ist, mit der eigenen Freiheit umzugehen, sein eigenes Wissen zu ordnen und sein eigenes Leben zu gestalten.

Was ist dann unter diesen Umständen die Rolle des Lehrerschülers? Dies mag klarer werden, wenn man sich die Methode ansieht, die Freire für diese pädagogi-







schen Begegnungen vorschlägt. Es ist eine Methode, die er für einen Literaturkurs für Erwachsene entwickelt hat, und sie ist natürlich nur in ähnlichem Kontext anwendbar, aber die dahinterstehenden allgemeinen Prinzipien sind von viel weitergehender Relevanz.

Freire bezeichnet diese Methode als *Aufwerfen eines Problems (problem-posing)"*. Im ersten Stadium beraten alle Beteiligten, Lehrerschüler und Schülerlehrer, den Stundenplan und den Lehrstoff. Dies ist keine Sache, die vorher vom Lehrer oder irgendeiner externen Expertengruppe entschieden werden kann. Es ist ein notwendiger Teil des Lernvorgangs (aller Beteiligten), der nur unter dieser Voraussetzung den Absichten aller entsprechen kann; und es ist ein wichtiges Vorspiel, in dem sich die nötigen horizontalen Beziehungen aufzubauen beginnen können. Schon in diesem Stadium hat der Dialog begonnen, aus dem die allgemein interessierenden Themen herausgefiltert werden müssen, produktive Themen, von denen erwartet werden kann, daß sie neue Ideen produzieren und neue Fragen aufwerfen, die jenseits der ursprünglichen liegen. Auf diese Weise ist der Lehrplan organisch und ist von Anfang an in die existentielle Erfahrung der Beteiligten eingebettet.

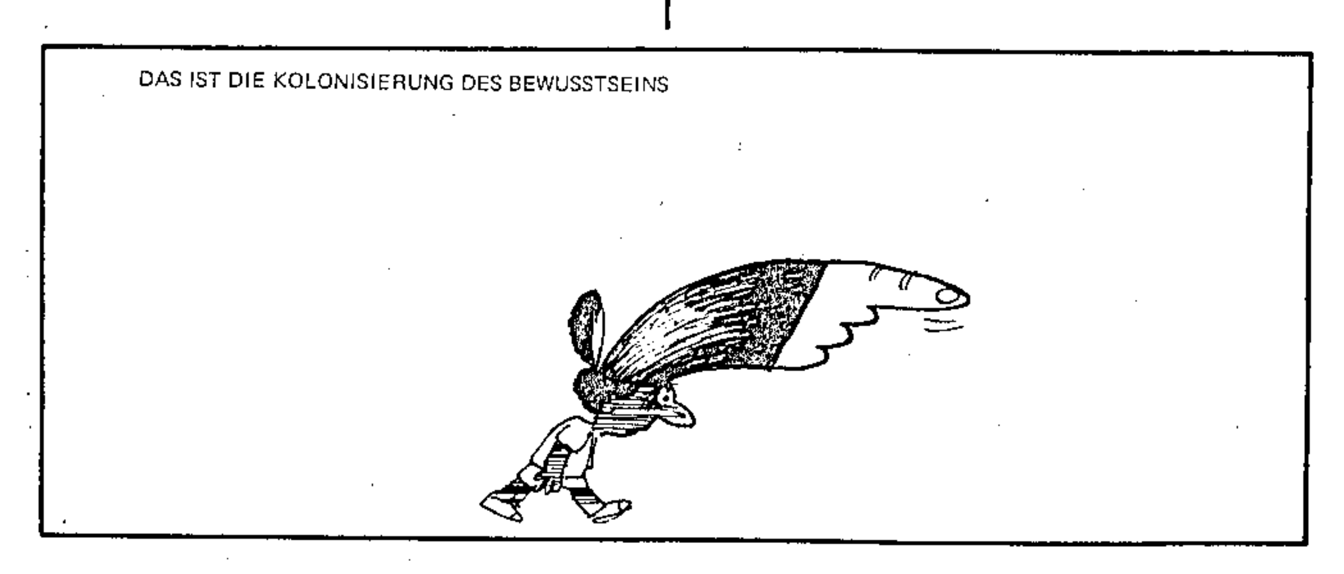
Im nächsten Stadium bereitet der Lehrerschüler *„Verschlüsselungen"* der Themen vor, die ausgewählt wurden – in den Literaturprogrammen, die Freire beschreibt, waren das Bilder, aber man kann alle zur Verfügung stehenden Medien benutzen. Dies ist ein Schritt von der konkreten Erfahrung zur Abstraktion, aber es ist keine *Reduzierung* aufs Abstrakte. Der Lernprozeß wird von einer Serie solcher dialektischer Elemente charakterisiert: das Konkrete und das Abstrakte, Reflexion und Aktion, fragmentarische Aufnahme und integrierende Verarbeitung, subjektive Erfahrung und objektive Wirklichkeit. Und gelernt wird nicht durch die Reduktion eines dieser Gegensätze auf sein Komplement, sondern durch dialektischen Austausch. So kann ein Thema in subjektiver oder in konkreter Weise ausgedrückt werden, aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß es in seiner ersten Formulierung als der ganzen Wirklichkeit entsprechend rezipiert werden kann. Der Prozeß der Abstraktion hilft dabei, dem subjektiven und fragmentarischen Bewußtsein entgegenzuwirken, aber es wäre gleichermaßen wenig hilfreich, ließe man es bei dem Abstrakten bewenden.

Das dritte Stadium in dem Prozeß ist das der *„Entschlüsselung"*, einer dialogischen Analyse erst der Oberflächenstrukturen und dann der inneren. Das bedeutet, dem, was offen zutage liegt, Sinn und Bedeutung zuzuordnen, und es so aufs Subjektive und Konkrete zurückzuführen, als auch weiterzuführen zu einem integierterem Begriff der Wirklichkeit.

Besonders in diesem letzteren Teil des Prozesses ist der Lehrerschüler nicht in der Lage, vorherzusehen, was herauskommen wird, weil das viel zu sehr von den Erfahrungen und dem Bewußtsein der anderen Teilnehmer abhängt. Seine Verschlüsselung ist keine Lektion, die er vorbereitet hat, um, etwas zu „lehren", und wenn er diesen Vorgang in dieser Richtung manipuliert, dann wird das Lernen auch abstrakt, objektiv und beziehungslos bleiben; er hat die Beiträge der Schüler kolonisiert und ersetzt die Einmütigkeit der Partnerschaft durch seine eigenen Absichten. Er hat aufgehört zu lernen, und sie haben aufgehört zu lehren. Was in diesem Stadium geschehen sollte, ist, daß sich sowohl der Lehrer als auch die Schüler zwischen Abstraktem und Konkretem, zwischen objektiv und subjektiv bewegen sollten; denn dies kritische Bewußtsein, das das Ziel ist, umfaßt sowohl die objektive Realität als auch die subjektive Erfahrung. Beides zusammen kann nicht erreicht werden, wenn man nicht die Erkenntnisse teilt – was wahrer Dialog ist. Und gleichermaßen endet der Prozeß erfolglos, wenn nicht auch das Handeln miteinander geteilt wird – und das ist Solidarität.

Die Rolle des Lehrers

Ich habe versucht, Freires sorgfältige Studien so zu benutzen, daß ich an bestimmten Aspekten seiner Schriften meine Erfahrungen mit der Erziehung in unserem Land konkretisieren kann. Ich habe angedeutet, daß es meiner Meinung nach eine Parallele gibt zwischen Freires Beschreibung und Analyse der Unterdrückung in der Dritten Welt und der lebensfeindlichen Repression der Kinder und Jugendlichen in unserem Land; daß die von ihm erkannten Taktiken der Unterdrückung in unserer eigenen Behandlung von Kindern wiedererscheinen, insbesondere die kulturelle Invasion, mit der wir die Integrität der kindeigenen Entwicklung zerstören; und wie das Erziehungssystem generell denselben antidialogischen Methoden folgt, die Freire als das Bank-



System der Erziehung beschreibt, das ein wichtiges Werkzeug zur Erhaltung einer lebensfeindlichen Kultur ist, indem es sich selbst ständig im Bewußtsein neuer Erziehungsgenerationen reproduziert.

Aus diesem Teufelskreis auszubrechen, ist das Ziel der Revolution, und die Keimzellen dieser Revolution kann man schon in lokalen Aktionen finden, die lebensbejahende Bewegungen unterstützen. Es ist wahr, daß diese Bewegungen meistens durch erfolgreiche Taktiken des Unterdrückers entstellt erscheinen, und so können nur diese lokalen Aktionen – von denen einige Erziehungsprojekte sein können, die aber alle erzieherische Inhalte haben – die Bewegungen ins rechte Licht rücken, indem sie das Wachstum eines kritischen Bewußtseins ermöglichen, das die Wirklichkeit hinter einer mythisierten Unwirklichkeit erkennen kann. Aber dieses Bewußtsein kann nur sehr lückenhaft entstehen, wenn die Erziehung weiterhin als etwas Isoliertes betrachtet wird, losgelöst von der Gesellschaft, weil sie auf unverständlichen akademischen Kriterien beruht und durch die physische Trennung von Kindern in Internaten und Ganztagsschulen. Genauso bedeutet die Auffassung, die Schule sei nichts als eine Vorbereitung aufs Leben, eine andere Art von Isolation. Dies *scheint* eine enge Beziehung zwischen Schule und Gesellschaft zu bedeuten, aber tätsächlich ist es eine Beziehung der Einseitigkeit und nicht der Gegenseitigkeit: Diese Vorbereitung ist eine Anpassung an das, was als nicht zu ändern (und normalerweise gut) betrachtet wird. Was angestrebt wird, ist ein dialektisches Verhältnis, in dem sowohl die Schule als auch die Gesellschaft wandelbare Wirklichkeiten mit sowohl Abhängigkeiten als auch Unabhängigkeiten sind. Besonders müßten sich die Schulen und diejenigen, die in ihnen arbeiten (Lehrer und Schüler) sich gegenseitig anpassen; aber da die staatlichen Schulen als Institutionen repressiver Kontrolle gedacht sind, ist es unwahrscheinlich, daß man ihnen erlaubt, in dieser Weise zu Vorreitern der Freiheit zu werden. Wie gesagt, die Wachstumszentren sind Erziehungsprojekte und nicht das Erziehungssystem.

Freires Analyse verdeutlicht, daß der Freiheit anstrebende Lehrer keine antidialogischen Methoden für seine Zwecke benutzen kann, ohne seinem Ziel zu widersprechen. Er kann z.B. nicht damit anfangen, den Schülern eine revolutionäre Überzeugung einzuflößen, ohne zu riskieren, daß ihre Abhängigkeit von ihm wächst, was ihre Fähigkeit zu wirklicher revolutionärer Aktion mindern würde. Sie, und ihr Lehrer ebenso, können nur durch Reflexion auf Grundlage eigener Erfahrung zu einer echten Überzeugung kommen. *„Propaganda, Management, Manipulation ... können nicht Mittel zur Humanisierung sein."*

Zu oft werden die Schüler selbst zu Objekten der Erziehung gemacht, und der Erzieher versucht, sie in irgendeiner Weise zu ändern: Er will sie fleißiger machen, oder toleranter, oder gehorsamer, oder liebenswürdiger, oder er will sie zu Christen oder Kommunisten machen, welche Tugend oder welchen Glauben auch immer der Erzieher gerade für wichtig hält. *„Für den wahrhaft humanen Erzieher und für den echten Revolutionär ist das Objekt der Revolution die durch sie mit Hilfe anderer zu verändernde Wirklichkeit – nicht andere Menschen selbst."*



Und trotzdem ist der Lehrer nicht sinnlos: Er hat Ziele, er hat Fähigkeiten, von denen er weiß, daß sie seine Schüler an einem bestimmten Punkt auch erlangen möchten; und er hat Wissen, das er immer dann zur Verfügung stellen kann, wenn es gewünscht wird. Die Tatsache, daß er eine Beziehung zu einer Gruppe von Schülern eingeht, ohne daß er Vorurteile wegen ihrer angeborenen Unterlegenheit hat, indem er die Tatsache und den Wert ihres gegenwärtigen Wissens anerkennt, indem er ihre geistigen Fähigkeiten respektiert, die sie gleichermaßen zu lehren und zu lernen befähigen, indem er ihrer Fähigkeit vertraut, eine Wahl zu treffen, Entscheidungen zu fällen, Urteile abzugeben und ihre Freiheit zu benutzen, indem er keine Erklärung darüber abgibt, was sie zu lernen hätten und daß er sie zu lehren hätte – diese Tatsache bedeutet nicht, daß der Lehrer ohne generelle Ziele an seine Arbeit gehen müßte, noch bedeutet es, daß er sich als Ignoranten ausgeben müßte. Freiheit ist geschützt durch das Verständnis der Natur authentischer Befreiung und durch die daraus folgenden Beziehungen und Methoden, die die Ziele und das Wissen sowohl des Lehrers als auch der Schüler anerkennen und benutzen. Der Prozeß der kulturellen Invasion ignoriert die Ziele und das Wissen der Schüler: die dialogische Methode zielt auf kulturelle Synthese, eine Vereinigung und eine Neuschöpfung der Kulturen von Schülern und Lehrern.

Nicht selten wird es Zielkonflikte geben, besonders wenn die Dualität der Schüler – und möglicherweise auch der Lehrer – besonders ausgeprägt ist. Freire zitiert das Beispiel des Revolutionsführers, dessen Leute, mit denen er arbeitet, als einzige Forderung höhere Löhne haben wollen. Wenn der Führer nun die Aktion darauf beschränkt, dieses Ziel zu verfolgen, so ist das eine bloße Anpassung an die Betrachtungsweise der Leute, und er weiß wahrscheinlich, daß das wenig Fortschritt in Richtung echter Befreiung bringt. Wenn er aber andererseits diese Forderung durch weitergehende ersetzt, *„verfällt er in kulturelle Invasion"*. Nach Freires Auffassung liegt die Lösung in der Synthese: *„Der Führer muß sich auf der einen Seite mit den Forderungen der Leute nach höheren Löhnen identifizieren, und sie müssen die Bedeutung dieser Einzelforderung als Problem anerkennen."*

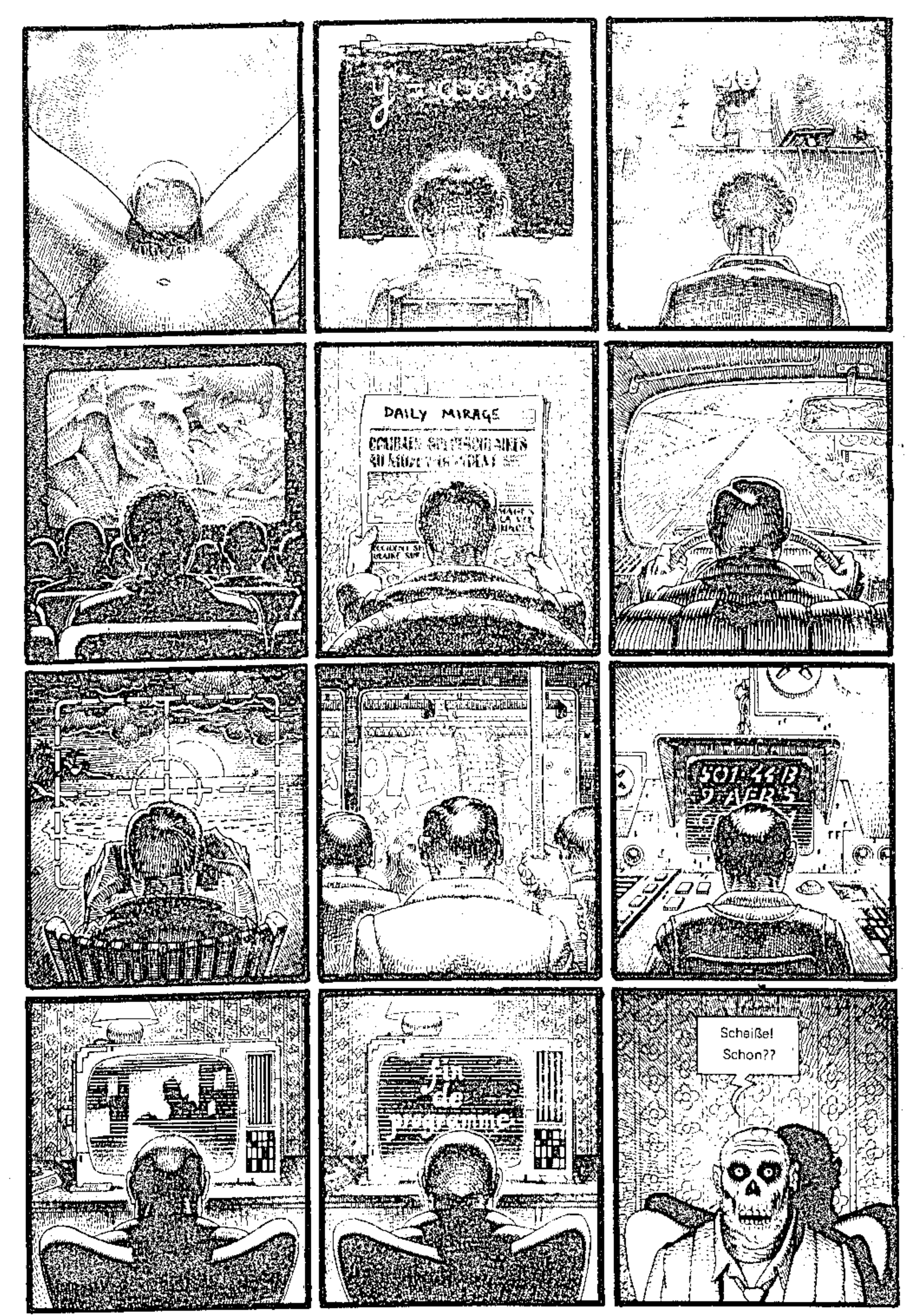
Die Schwierigkeiten, mit denen sich Erwachsene, die sich entschieden haben *„auf der Seite der Kinder zu sein"*, auseinandersetzen müssen, sind beträchtlich, besonders, wenn sie in einer Institution arbeiten, die auf der anderen Seite steht. Aber es gibt auch Schwierigkeiten internen Ursprungs: Freire diskutiert einige davon, die von jenen Angehörigen der Unterdrückerklasse erlebt wurden, die sich den Unterdrückten anschließen, und die unausweichlich die Merkmale ihres Ursprungs mit sich bringen, einschließlich beispielsweise des Mangels an Vertrauen in des Volkes Fähigkeit zu denken, zu wollen und zu wissen. Es besteht ein beständiges Risiko, in eine Art von „Generosität" zu verfallen, die genauso schädlich ist, wie die falsche Generosität der Unterdrükker: ehrlich eine Änderung der ungerechten Zustände wünschend, glauben sie, sie müßten die Vollstrecker dieser Veränderung sein. Diese Rolle ist genauso falsch für den libertären Lehrer wie für den Revolutionsführer, weil sie fortfährt, die Schüler von der Verantwortung fernzuhalten und so ihre Abhängigkeit verstärkt. Jedoch der Grad an Vertrauen, der notwendig ist, solchen Handlungsweisen zu widerstehen, erscheint furchterweckend: *„Der Konvertit ... ist durch jeden Schritt, den die Leute machen, durch jeden Zweifel, den sie haben, und durch jeden Vorschlag, den sie machen, alarmiert, und er ist versucht, seinen „Status" wiederherzustellen, er bleibt nostalgisch gegenüber seiner Herkunft."*

Diese „Nostalgie" wird noch von Kollegen verstärkt, die es ihm sehr bewußt machen, daß er ein „Deserteur" ist, und ihr Druck auf ihn, „die Autorität wieder herzustellen", verbunden mit Beschuldigungen von „Verrat" und „Verantwortungslosigkeit", ist stets einschüchternd. Nach meiner Erfahrung ist dieser Druck stets gleich groß, ob die Schüler nun Jugendliche oder Erwachsene sind. Die „Verpflichtung autoritär zu sein" nimmt offensichtlich bei zunehmendem Alter der Schüler keineswegs ab. Der Vorgang, jemanden „Schüler" zu nennen, beinhaltet nicht einfach die Absicht, seine Tätigkeit zu beschreiben, sondern ebenso, ihn zu charakterisieren, als unerfahren, unverantwortlich, faul, als immer bereit zu betrügen, mogeln, schwänzen, und als ständige potentielle Bedrohung der Autorität der Lehrer und Professoren. Und natürlich ist er eine Bedrohung, wenn die Autorität repressiv ist: Er lügt und betrügt, weil er selbst belogen und betrogen wird.

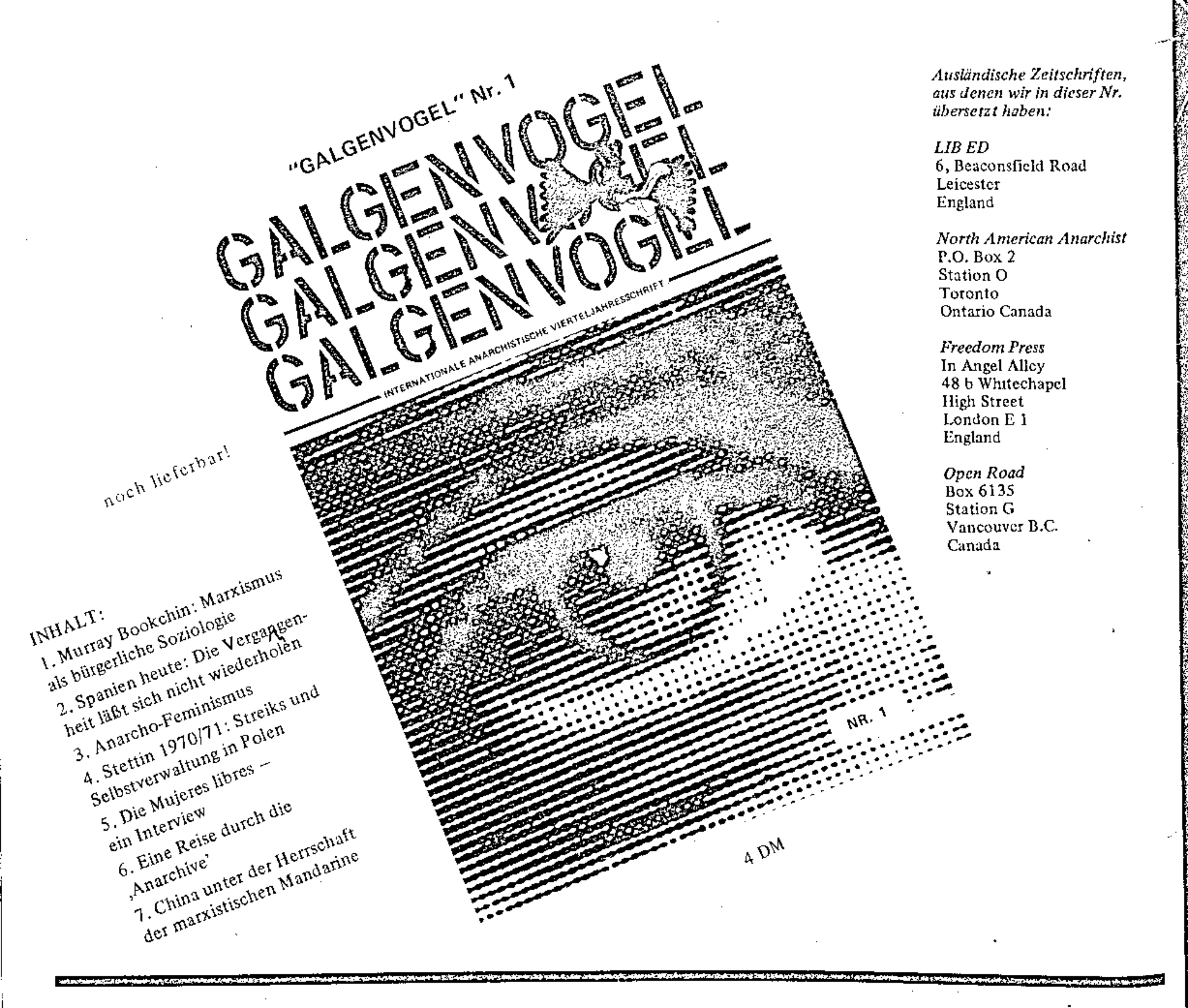
Aus dem Blickwinkel des Schülers können die libertären Lehrer ebenfalls als widersprüchliche Figuren erscheinen. Obwohl die Lehrer sich offensichtlich „auf die Seite der Kinder" stellen, sind sie eindeutig Erwachsene – Teile eines Herrschaftsapparates, obwohl sie sich nicht so verhalten. Verständlicherweise werden solche Zweideutigkeiten nicht leicht akzeptiert. Aggressive Reaktionen sind häufig, vielleicht um die Echtheit des Lehrers zu testen, oder um ihn zu überzeugen, seine Rolle aufzugeben und wieder ein „richtiger Lehrer" zu sein, oder auch um durch sie die Institution zu treffen. Es ist schwer für einen Lehrer, sich dann nicht verletzt zu fühlen, wenn er von Leuten angegriffen wird, auf deren Seite er sich sieht. Ähnlich schwierig ist es, wenn sich in einem späteren Stadium ein gewisser Grad von Vertrauen zwischen ihm und den Schülern entwickelt hat, und wenn die Schüler in einer Weise handeln, die dem Lehrer irrational oder falsch vorkommt und er die Folgen dieser Handlung fürchtet –, dann nicht anzunehmen, daß die Schüler sich einfach nur gehen lassen. Die Kollegen werden ihn weiterhin für das Benehmen seiner Schüler verantwortlich machen, und obwohl er intellektuell sehr wohl erkennt, daß die Schüler für ihr Verhalten selbst verantwortlich sind, zeigt das Gefühl, hintergangen zu werden, deutlich an, daß auch er vom Paternalismus des Unterdrückers infiziert ist.

Dies ist ein Teil der existentiellen Situation, in der sich Lehrer und Schüler befinden, und als solche mag es für die Lehrer als günstig erscheinen, diese als ein allgemeines Problem den Schülern darzustellen. Aber es ist allzu leicht für Lehrer, auch wenn sie bereit sind, selbst aus der Situation zu lernen, das Problem so darzustellen, daß die Schüler dazu manipuliert werden, sich so zu benehmen, daß die Lehrer nicht mehr irritiert werden. Wer für die Befreiung arbeitet, darf aus der emotionalen Abhängigkeit der Unterdrückten kein Kapital schlagen ... ihre Abhängigkeit benutzend, sie noch abhängiger machen.





*) Ende des Programms



Ausländische Zeitschriften, aus denen wir in dieser Nr. übersetzt haben:

LIB ED
6, Beaconsfield Road
Leicester
England

North American Anarchist
P.O. Box 2
Station O
Toronto
Ontario Canada

Freedom Press
In Angel Alley
48 b Whitechapel
High Street
London E 1
England

Open Road
Box 6135
Station G
Vancouver B.C.
Canada

GALGENVOGEL

1. R.Hemmings: Eine Entschlüsselung Freires
2. Murray Bookchin: Offener Brief an die Ökologiebewegung
3. F.Stevens: ‚Theologische' Ökologie – Eine Antwort auf M.Bookchin
4. Ph. Billingsley: Die japanischen Anarchisten
5. A.Rapp: Anarchie und Gewalt
6. P.Murtagh: Warum Pazifismus moralisch falsch ist
7. J.Huggon: Gewalt und Gewaltlosigkeit

VIER MARK